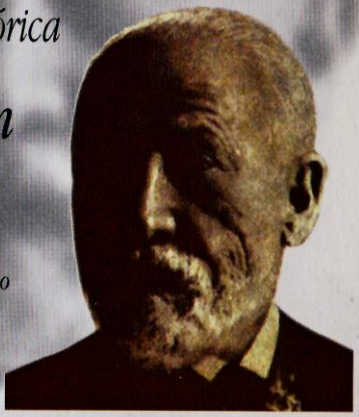
Dos escritos sobre hermenéutica:

El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica



Wilhelm Dilthey

Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos

Epílogo de Hans-Ulrich Lessing

Ágora de Ideas ISTMO

DOS ESCRITOS SOBRE HERMENÉUTICA:

EL SURGIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA Y LOS ESBOZOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

DOS ESCRITOS SOBRE HERMENÉUTICA:

EL SURGIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA Y LOS ESBOZOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Wilhelm Dilthey

Prólogo, traducción y notas
de Antonio Gómez Ramos
Epílogo de Hans-Ulrich Lessing

Ágora de Ideas ISTMO

Serie dirigida por Félix Duque

Colección Fundamentos n.º 164

© Ediciones Istmo, S. A., 2000
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28

Diseño de cubierta:
Sergio Ramírez

ISBN: 84-7090-361-6
Depósito legal: M. 1249-2000

Impresión:
C + I, S. L., San Sebastián de los Reyes (Madrid)

Impreso en España / *Printed in Spain*

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
o puede escribirnos a
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia:2508

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

BIBLIOGRAFÍA 17

DIE ENTSTEHUNG DER HERMENEUTIK 20
EL SURGIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA 21

ZUSÄTZE AUS DEN HANDSCHRIFTEN 82
AÑADIDOS DE LOS MANUSCRITOS 83

ENTWÜRFE ZUR KRITIK DER HISTORISCHEN VERNUNFT 108
ESBOZOS PARA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA 109

ERSTER TEIL: ERLEBEN, AUSDRUCK UND VERSTEHEN 108
PRIMERA PARTE: VIVENCIA, EXPRESIÓN, COMPRENDER 109

I. Das Erleben und die Selbstbiographie 108
I. La vivencia y la autobiografía 109
1. Die Aufgabe einer Kritik der historischen Vernunft 108
1. La tarea de una crítica de la razón histórica 109
2. Innewerden, Realität: Zeit 112
2. Acceso interior, realidad: tiempo 113

3. Der Zusammenhang des Lebens 126
3. La conexión de la vida 127
4. Die Selbstbiographie 136
4. La autobiografía 137
Ergänzung zu 3: Zusammenhang des Lebens 146
Complemento a 3: La conexión de la vida 147

II. Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensaüßerungen 154
II. La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales 155
1. Die Lebensaüßerungen 154
1. Las manifestaciones de la vida 155
2. Die elementaren Formen des Verstehens 162
2. Las formas elementales del comprender 163
3. Der objektive Geist und das elementare Verstehen 164
3. El espíritu objetivo y el comprender elemental 165
4. Die höheren Formen des Verstehens 172
4. Las formas superiores del comprender 173
5. Hineinversetzen, Nachbilden, Nacherleben 184
5. Transponer, reproducir, revivir 185
6. Die Auslegung oder Interpretation 196
6. La interpretación 197

NOTAS AL TEXTO ORIGINAL 210
NOTAS A LA TRADUCCIÓN 215

EPÍLOGO. Dilthey y la hermenéutica, de Hans-Ulrich Lessing 223

PRÓLOGO

1. Una figura por definir

«Un profesor alemán como el doctor Fausto [...] Su vida en sus escritos, sus escritos en alguna parte, en anales de academias, en separatas de publicaciones universitarias, o bien, agotados en las librerías, buscados en vano; ni él mismo los encontraba, voluntariamente los había dejado perderse.»[1] A Dilthey se le escurría la vida (*la* vida como tal, no sólo *su* vida) entre sus textos, y a nosotros se nos escurre Dilthey. Podemos trazar fácilmente la biografía de este profesor alemán que hizo de la vida y su relato tema de su pensamiento, pero no somos aún capaces de valorar lo que la obra que esa biografía dio de sí significa para nosotros hoy. Hace decenios que alcanzamos a certificar su «fracaso»: el «hombre de los primeros volúmenes», a los que nunca seguía un segundo definitivo, de los ensayos dispersos e inacabados, reunidos póstumamente en unos *Gesammelte Schriften* que todavía hoy, cien años después, dan lo mejor de sí. Alcanzamos a veces, incluso, a dar las razones de su fracaso venerable: la magnitud de su proyecto, la contradicción entre la genialidad de su intuición histórica y las ataduras positivistas que lo ligaban

[1] HOFMANNSTAHL, *Nachruf auf Dilthey,* tomado de HERMANN NOHL, «Wilhelm Dilthey. 1833-1911», en HERMANN HEIMPEL, THEODOR HEUSS, BRUNO REIFENBERG (eds.), *Die grossen Deutschen,* Bnd IV, Fráncfort, Ullstein, 1983, p. 219.

a su época. El fracaso entonces como un triunfo. Había visto mucho más de lo que él en su situación histórica podía hacer. Su trabajo quedó incompleto porque la tarea, tal como se la propuso, era imposible de completar. Y resultó Dilthey entonces como el Moisés que viera, sin entrar en ella, la tierra prometida de todo lo que la filosofía del siglo XX ha llegado a colonizar con el nombre de hermenéutica. O quizá llegó a entrar sin mostrarlo, y si la recepción lo hubiera sabido ver, la filosofía tendría ahora otro aspecto. En cualquier caso, está dotado de un arsenal suficiente de lugares comunes, que le garantizan un puesto en la historia de la filosofía: «el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX», según sentenciara Ortega, el filósofo de la vida, el historicista, el hombre obsesionado en fundamentar las «ciencias del espíritu»... Sólo su lugar y su mérito dentro de esa historia permanece sin decidir. Lo cual parece suficiente para mantenerlo vivo.

2. Una vida contada

Wilhelm Dilthey nació el 19 de noviembre de 1833 en Biebrich am Rhein, cerca de Wiesbaden. Era hijo de un pastor protestante, como tantos otros intelectuales alemanes, y como Nietzsche, con quien lo emparentan no pocas afinidades, a pesar de las diferentes trayectorias vitales. Más por fidelidad a la casa paterna que por vocación religiosa, estudió teología, pero su verdadero interés se dirigía a los estudios históricos, a la filología y, sobre todo, a la filosofía, desde que, según confiesa, leyera impresionado a los dieciséis años la *Lógica* de Kant. Comenzó sus estudios en Heidelberg, donde aún pudo escuchar y dejarse seducir por Kuno Fischer, el iniciador del neokantismo, corriente con la que lidiaría toda su vida intelectual. Después de tres semestres, se traslada a Berlín en 1853, y ya se sentirá ligado de por vida a esta ciudad. Allí se encontró por entonces, como luego recordaría siempre con veneración (*GS,* V, 7), a toda la pléyade de nombres que estaban construyendo la ciencia histórica, la filología y, en definitiva, las grandes humanidades alemanas. Lo que desde entonces se ha llamado *ciencias del espíritu*. Ranke, Ritter, Mommsen entre los historiadores, Grimm, Boeckh en la filología. Terminados sus estudios en 1856, tras una breve experiencia en la enseñanza secundaria, dedica varios años exclusivamente a la in-

vestigación. Empieza por la historia de la Iglesia, pero pronto se sumerge en la obra del teólogo y filósofo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), de la edición de cuyas cartas se hace cargo (publicaría hasta cuatro volúmenes de ellas). Con toda la enorme riqueza de intereses de Dilthey, el personaje Schleiermacher no lo abandonará ya el resto de sus días. Escribe para un concurso un estudio sobre su sistema hermenéutico, que resultaría premiado, pero que no publicó; redacta su tesis doctoral sobre *De principiis Ethices Schleiermacheri*, y concibe el proyecto de publicar una detallada *Vida de Schleiermacher*, cuyo primer tomo aparecería en 1870.

Entretanto, emprende una meteórica carrera académica. En 1866 es llamado a Basilea para ocupar una cátedra; en 1868, a Kiel; en 1871, a Breslau; en 1882, a Berlín. La capital del Reich era, ciertamente, la meta de sus aspiraciones, y allí permaneció hasta su muerte, pero fue en Breslau donde encontró al hombre y amigo más decisivo de su vida, el conde Paul Yorck von Wartenburg. Este terrateniente prusiano, apasionado por la filosofía desde una profunda religiosidad luterana, se convirtió en su interlocutor casi diario, y luego, en su corresponsal. La publicación póstuma de la correspondencia entre ambos, en 1923, se convertiría en un acontecimiento filosófico de cuya magnitud da cuenta Heidegger en *Ser y tiempo*. Ahora sabemos también, tras la edición, en 1982, de algunos manuscritos en el tomo XIX de sus *Gesammelte Schriften,* que en Breslau encontró Dilthey el camino de su pensamiento filosófico.

Pero es a partir de su regreso a Berlín cuando inicia su actividad publicística en el campo de la filosofía. Su *Vida de Schleiermacher* y algunos estudios filológico-literarios ya le habían granjeado prestigio como historiador de las ideas. Nunca abandonó este campo, pero es ahora cuando comienza sus intentos de sistematización: aprehender la vida como fondo y tema de la filosofía, y darle una fundamentación a las ciencias humanas que había visto crecer y constituirse en sus años de formación. En 1883, publica el primer (y único) volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu;* en 1890, un estudio *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en el mundo exterior*; en 1894, las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, que se encontró con durísimas críticas por parte de la psicología experimental, personificada en su colega berlinés Ebbinghaus. Puede

que, debido a ellas, Dilthey renunciara a la publicación del segundo tomo de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, y se sumergiera en un largo silencio editorial, para volver a sus estudios sobre Schleiermacher y rebuscar en los orígenes del idealismo alemán. Resultado de esto último es *La historia del joven Hegel* (1905). Desde su poderosa cátedra de Berlín, estimula los estudios sobre los inicios hegelianos –fue a instancia suya que su discípulo Hermann Nohl publicó por primera vez los *Theologische Jugendschriften*, en 1907–, pone en marcha la edición de las obras completas de Leibniz y de la *Akademieausgabe* de Kant. Pero la resonancia pública y la fama le llegó con *La vivencia y la poesía* (1906), una recopilación de antiguos estudios sobre Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin. En la estela de este éxito, publica en 1907 un librito sobre *La esencia de la filosofía*. Sin embargo, el tema obsesivo de su pensamiento, la vida y su enraizamiento histórico, no acaba de cuajar en un texto definitivo. En 1910, ya bajo la impresión de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900) –Dilthey fue uno de sus descubridores, y ha mantenido contacto con él durante los últimos años– publica el primer tomo de *La estructuración del mundo histórico*; un año después, en 1911, *Los tipos de la concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos*. Ese mismo año, mientras trabaja en el segundo tomo de la *Vida de Schleiermacher* y en la continuación de la *Estructuración*, muere repentinamente, durante unas vacaciones, en Seis, en el Tirol.

3. Una obra por leer

De modo que el catedrático de filosofía de Berlín murió célebre como intérprete literario e historiador de las ideas, pero sin que se conocieran sus trabajos más propiamente filosóficos. Los esfuerzos de sus discípulos, primeramente Georg Misch y Hermann Nohl, que iniciaron en los decenios siguientes la publicación de sus escritos reunidos, los *Gesammelte Schriften* –sin lograr mantener la continuidad– no cambiaron la imagen de Dilthey. A la altura de 1927, por la época en que Ortega iniciaba el descubrimiento de Dilthey, lamentando no haberse encontrado antes con él, Heidegger, en un pasaje ya célebre, describía irónicamente esa imagen: «un sutil intérprete de la historia del espíritu y de

la literatura, que se ha esforzado "además" por delimitar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu, asignándole un papel destacado a la historia de estas ciencias y a la "psicología", y que deja disolverse todo eso en una "filosofía de la vida" relativista» (Heidegger, 1927, p. 398). Fue Heidegger, de hecho, más que la escuela de Dilthey propiamente dicha, quien, con la revolución filosófica que provocó en los años veinte, puso a nuestro pensador en primera fila del pensamiento de este siglo. La disolución del neokantismo y la transformación de la fenomenología que tiene lugar en la *hermenéutica de la facticidad* no hubieran sido posibles sin pasar directamente por los textos casi desconocidos de Dilthey. Pero tanto Heidegger como luego Gadamer, quien dedica en *Verdad y método* (1960) un capítulo entero al «Enredamiento de Dilthey en las aporías del historicismo», resucitan a Dilthey para «enterrarlo» enseguida (Rodi y Lessing, 1983, p. 29). Gadamer reconoce su extraordinario mérito en la historia del comprender y el descubrimiento de la historicidad de la existencia, pero lo deja aparcado en un capítulo ya cerrado de la evolución de la hermenéutica: el de la llamada «hermenéutica tradicional», anterior a la hermenéutica filosófica que él inaugura de la mano de Heidegger[2]. En última instancia, obsesionado por la idea de objetividad y por el modelo metodológico de las ciencias de la naturaleza, víctima de su «cartesianismo latente», Dilthey no habría logrado superar el punto de vista de la conciencia histórica, ni hacerse cargo del carácter histórico de la comprensión. No llegaría a sortear el estrecho entre la Escila del positivismo y la Caribdis del romanticismo. La enorme difusión de *Verdad y Método* ha determinado así la imagen de Dilthey en los últimos decenios. Bajo su influjo han enjuiciado a nuestro autor nombres como Habermas (1985, pp. 147-167), Ricoeur (1986, pp. 75-88), Bleicher[3], Apel, entre otros (Rodi, 1991, pp. 89-102).

A ello ha coadyuvado, paradójicamente, el propio trabajo de los sucesores de Dilthey. Georg Misch, su yerno, que, con la edición en 1924 del decisivo tomo v de sus *Gesammelte Schriften*

---

[2] Véase «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)», Rodi (1991). Rodi reprocha a Heidegger, no sin argumentos, que éste no reconoció todo lo que debía a Dilthey, relegándolo además injustificadamente frente al conde de Yorck.

[3] *Contemporary Hermeneutics*, Londres, Routledge, 1980, pp. 19-23.

presentó por primera vez, en un largo *Informe previo*, el primer esbozo sistemático del pensamiento de su suegro, sentó el esquema interpretativo de una evolución diltheyana «de la psicología a la hermenéutica». Según este esquema, el revés que supuso la publicación de las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica,* tras la demoledora recensión de Ebbinghaus, y la vía muerta que significaba el psicologismo, obligaron a Dilthey a buscar en la hermenéutica un nuevo camino de fundamentación para las ciencias del espíritu. Tal sería el significado de sus últimos escritos. En ellos se basó sobre todo Otto Friedrich von Bollnow para su *Dilthey* (1936), que durante mucho tiempo sería la introducción canónica al pensamiento de nuestro autor. En la convulsa historia política de Alemania durante los años treinta y cuarenta, donde apenas quedaba espacio para una figura como la del liberal Dilthey, este libro se convirtió en el único punto de referencia. Pero su énfasis en «el filósofo de la vida» tendía a «acentuar los aspectos irracionalistas» dejando de lado «su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu y sus inicios para una teoría de la acción» (Jung, 1996, p. 168).

Mención aparte merece la recepción de Dilthey dentro del mundo de habla hispana. El juicio de Ortega determinó a toda una generación de pensadores, permitiendo que la obra de Dilthey siguiera viva en España y Latinoamérica en los años en que en su propio país era casi un desconocido. Es una recepción determinada quizá por la visión orteguiana, y durante mucho tiempo deudora de la obra de traducción de un solo hombre, Eugenio Ímaz; pero no por ello deja de ser lamentable que, en virtud del aislamiento histórico de nuestras letras, apenas haya encontrado eco en otros ámbitos lingüísticos, ni pueda decirse que ha contribuido al renacimiento de Dilthey en la escena filosófica actual[4].

Tal renacimiento –en parte provocado por el éxito de Gadamer– despegó a partir de los años sesenta, cuando se empezó a tener acceso a los llamados materiales de Gotinga, manuscritos de Dilthey sin publicar, y administrados hasta entonces por Misch. Dichos es-

[4] El estudio contemporáneo más exhaustivo sobre el pensamiento de Dilthey (MAKREEL (1991), p. 5n) apenas dedica una nota al éxito de Dilthey en España y la América latina, para mencionar «the large and generally enthusiastic literature [that] now exists on Dilthey in Spanish», sin prestarle por ello mayor atención en sus 480 páginas.

critos, editados más tarde en los tomos XIX y XX de los *Gesammelte Schriften*, permitieron a Hans-Ulrich Lessing, epiloguista de este volumen, recomponer, en los *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, lo que hubiera sido el proyecto diltheyno, así como empezar a bosquejar una imagen diferente de Dilthey. Éste no era en absoluto dependiente de las ciencias de la naturaleza, sino que estaba en su proyecto filosófico reevaluarlas y resituarlas, junto a las ciencias del espíritu, desde una perspectiva nueva. El psicologismo no podía definir a Dilthey, sino que era, a lo sumo, una breve etapa de su obra en la que, de todos modos, la hermenéutica, o cierto modo de pensar y considerar que hoy consideramos como tal, no había dejado de estar presente. La hermenéutica no es, por ello, un giro tardío en su pensamiento, ni es Dilthey el exponente último de una «hermenéutica tradicional» que hubiese sido superada por la «hermenéutica filosófica». Por último, al menos desde la óptica de ciertos intérpretes (Jung, 1996), la hermenéutica en sentido estricto tampoco define el pensar de Dilthey. Lo que éste ofrece es un modo nuevo de relación entre teoría y praxis, de integrar la teoría del conocimiento y la teoría de la acción, los conceptos de historia y estructura, experiencia cotidiana y experiencia científica, lo cual dejaría a nuestro autor mucho más cerca de corrientes como el pragmatismo norteamericano. Otros (Makreel, 1975), al margen de etiquetas y corrientes filosóficas, ven la originalidad de Dilthey en haber aplicado la estética kantiana a la historia, en haber dotado a la conciencia histórica del juicio estético, tal como lo analiza Kant en su tercera *Crítica*.

En todo caso, más allá de adscripciones más o menos acertadas como historicismo, filosofía de la vida, hermenéutica, fundación de las ciencias del espíritu, pragmatismo, etc., lo que hace relevante a Dilthey en este momento del pensamiento es su postura respecto a la modernidad. Una postura ciertamente rara en la filosofía académica del siglo XIX –de ahí su escaso eco entonces–, pero mucho más cercana a la sensibilidad de hoy. Se trata de un planteamiento conceptual que sepa hacer justicia a la totalidad de la experiencia humana, en todas sus dimensiones, mejor de lo que lo hacen los modelos causales de explicación propios de las ciencias de la naturaleza. Lo que Dilthey propone es la «constitución de un hombre unitario» (Gabilondo, 1988, p. 60) que, frente a la reducción cientificista a lo meramente cognitivo, recoja igualmente las dimensiones volitiva y afectiva propias de lo humano. Sólo des-

de esta perspectiva tiene sentido preguntarse por la vida, no como algo irracional, opuesto a la teoría y al conocimiento científico, sino como aquel ámbito donde juegan las tres dimensiones mencionadas; o preguntarse por la historia, en tanto que la historicidad, la inserción en estructuras sociales temporalmente determinadas, es la realidad última de la vida. Ni es cuestión, entonces, de fundamentar las ciencias del espíritu o humanidades –huérfanas las pobres de método y objetividad frente a las triunfantes ciencias de la naturaleza–, ni menos aún de «reivindicarlas», sino de ver en qué medida pueden corresponder a esta triple dimensión –cognitiva, afectiva y volitiva– de la experiencia humana en la que existe la realidad del hombre. Si Dilthey se centra en las ciencias del espíritu es porque piensa que sí pueden hacerlo, frente a la escisión provocada por el cientificismo moderno, fijado en la esfera cognitiva (escisión reflejada, dicho sea de paso, en la primacía histórica que ha alcanzado la primera crítica de Kant sobre las otras dos, las que trataban de las dimensiones volitiva y afectiva).

Esta reflexión sobre la totalidad de la experiencia humana –«Empeiría, no empirismo» (*GS* XIX, 17), expresa muy bien lo que Dilthey pretende– abre un camino, lleno de vacilaciones y vacíos, a una concepción de la realidad no escindida, liberada del «atomismo» moderno, que permita pensar tanto la constitución de los individuos como su acción e interacción social. El objetivo final es una teoría de la racionalidad mucho más cercana a nuestras inquietudes actuales, cualquiera que sea el apellido filosófico que se le quiera dar a éstas.

4. Los textos presentados. Significado de esta edición

Los textos que presentamos en esta edición corresponden a la última etapa creativa de Dilthey, la etapa que los estudiosos han dado en calificar de «hermenéutica», en la medida en que este término aparece explícitamente como objeto del trabajo de Dilthey. Dicho sea esto sin perjuicio de que otros textos anteriores de nuestro autor, como muestra el epílogo del profesor Lessing al final de este volumen, sean igualmente calificables de «hermenéuticos» en el sentido amplio que hoy puede tener el término. Por no hablar de su modo de proceder interpretativo cuando se acerca a la literatura o a los fenómenos históricos.

El primero de los ensayos narra una historia de la hermenéutica, desde sus orígenes griegos hasta Schleiermacher; el segundo esboza una teoría del comprender. No son textos «nuevos», sino ya conocidos de antiguo. El primero de ellos, *El surgimiento de la hermenéutica*, resultado de una conferencia de 1897, fue publicado en vida de Dilthey, en 1900, aunque sólo se hizo realmente accesible al público tras ser recogido por Georg Misch en su edición del tomo v de los *Gesammelte Schriften*, en 1924. El segundo, *Esbozos para la crítica de la razón histórica*, procede de unos manuscritos redactados por Dilthey para continuar la recién publicada *Estructuración del mundo histórico*, o quizá, según su peculiar modo de trabajar, paralelamente a la elaboración del libro. Se publicaron en 1927, dentro del tomo VII de los *Gesammelte Schriften*, por Bernhard Groethuysen, quien fue, además, el encargado de ordenarlos. Ambos textos encontraron su apropiada versión castellana en la pluma de Eugenio Ímaz, dentro del tomo VII de la edición de las obras completas, en el FCE. El segundo de ellos, también en la edición de la *Crítica de la razón histórica* que preparó Carlos Moya. Por supuesto, hemos tenido siempre a la vista esas traducciones, y aprendido no poco de ellas, aunque la nuestra haya de divergir en ocasiones, por las inevitables diferencias de estilo del traductor y por las especiales características de esta edición. Hemos añadido, además, al ensayo sobre «El surgimiento de la hermenéutica», dos anejos más, procedentes de los manuscritos de Dilthey, puestos por el editor alemán al final de dicho ensayo, y de los que Ímaz prescindió, probablemente por su carácter fragmentario.

En la medida, pues, en que se trata de textos ya conocidos, largamente leídos, no se pretende en esta edición ofrecer la nueva imagen de Dilthey, cualquiera que pueda ser ésta, pero tampoco encasillarle dentro de un campo determinado de la filosofía actual. Lo cierto es que lo que hoy día llamamos hermenéutica filosófica, y que define sus puntos de referencia ineludibles alrededor de nombres como Gadamer o Ricoeur, ha tenido siempre a Dilthey y, en concreto, los textos de que tratamos, por un estadio inseparable, inaugural, de su historia. Puede afirmarse que los dos ensayos que aquí presentamos tienen un cierto carácter fundacional: en ellos se abre y se traza el fondo de un modo característico de pensar. Y dice mucho acerca de ese modo de pensar que tal fondo se constituya en un escrito histórico –que relata un

pasado, un proceso de formación– y en unos esbozos fragmentarios y póstumos. Compárese este fondo agrietado, que remite a su vez a otros fondos anteriores, con el gesto de otras fundaciones filosóficas de la Modernidad, que se ofrecen como un nuevo comienzo para un proyecto por construir. La hermenéutica nunca puede ser un pro-grama, está ya siempre escrita. Por otro lado, sin embargo, ya hemos sugerido más arriba también que esta misma hermenéutica tiende a considerar ese estadio inaugural llamado Dilthey como un antecedente ya cerrado y superado, una infancia lejana.

Esta edición habrá alcanzado su objetivo si consigue reabrir y reapropiarse esa infancia cerrada a través de la relectura de estos textos fundacionales. Es ello una exigencia de la propia actitud hermenéutica. La historia se reabre en cada vuelta a sí misma, y vuelve a sí misma en cada paso que da, es rememoración continua. Por eso se reescribe continuamente. La reescritura conlleva la relectura de un texto ya leído, y cada texto vive en sus lecturas, en los efectos que produce. Desde luego, los textos de Dilthey han vivido también en las lecturas que la hermenéutica filosófica de este siglo ha hecho de ellos, y la han efectuado. Se trata aquí de volver a leerlos después de ese efecto que, a la vez que los cierra, exhorta a releer, reabrir y rememorar cada texto, desde ese efecto y precisamente porque han pasado por él.

Dilthey podía proponerse volver a Kant pasando por Hegel, y ser, en esa medida, un «kantiano posthegeliano» (Gabilondo, 1988, p. 59). Ni las circunstancias, ni los personajes en juego nos autorizan a hablar de un «Dilthey posthermenéutico»; pero sí estamos sugiriendo que el sentido de esta edición y de los comentarios presentados es volver a Dilthey, y a todo lo que de él se nos va revelando ahora, pasando por ese efecto, también suyo, que es la hermenéutica contemporánea. Si ésta se ha constituido leyendo estos textos de Dilthey, lo que aquí se pretende ofrecer es una relectura, ya hermenéutica (con todos los peros, que ese «ya» quizá conlleva) de esos textos. Lo cual no puede resultar en una reafirmación de ésta, sino, como no podía ser menos, en su interrogación.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía de y sobre Dilthey es extensísima. En el *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, editado por F. Rodi, H-U. Lessing mantiene actualizada una *Bibliographie der Dilthey Literatur*. Presentamos a continuación sólo aquellos textos que han sido de interés para este trabajo.

1. Escritos de Dilthey

Gesammelte Schriften (GS), 20 vols., Stuttgart/Gotinga, 1914-1990. Está prevista la publicación de 32 volúmenes.

LESSING, Hans-Ulrich (ed.), *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Traducciones al español

Obras de Wilhelm Dilthey, 10 vols. (trad. de Eugenio Ímaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1963.

LESSING, Hans-Ulrich (ed.), *Crítica de la razón histórica* (trad. y prólogo de Carlos Moya) Barcelona, Península, 1985.

2. Estudios

BOLLNOW, Otto Friedrich von, *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, Kolhammer, 1955.

FELLMANN, Ferdinand, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbeck, 1991,
FRANK, Manfred, *Das individuelle Allgemeine*, Fráncfort, Suhrkamp, 1985.
GABILONDO, Ángel, *Dilthey: vida, expresión e historia,* Madrid, Cincel, 1988.
GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode,* Tubinga, Mohr, 1985 (trad. esp. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977s).
— «Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus», *Gesammelte Werke* 7, pp. 406-424.
— «Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag», *ibídem,* pp. 425-428.
— «Der Unvollendete und das Unvollendbare», *ibídem,* pp. 429-435.
— «Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens», *ibídem,* pp. 436-447.
GADAMER, Boehm (ed.), *Seminar: philosophische Hermeneutik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979.
HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968 (trad. esp. *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1986).
HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemayer, 1993[17] (1.ª ed. 1927) (traducción española por José Gaos, *El ser y el tiempo*, FCE, 1984[11]).
ÍMAZ, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey,* FCE, 1978.
JUNG, Matthias, *Dilthey zur Einführung*, Fráncfort, Junius, 1996.
LESSING, Hans-Ulrich, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften,* Friburgo/Múnich, 1984.
MAKREEL, Rudolf, *Dilthey -Philosopher of the Human Studies,* Princeton, 1975.
MAYOS, Gonçal, «Introducció», en DILTHEY, *Hermenèutica, filosofia, cosmovisió,* Barcelona, Editions 62, 1997, pp. 7-36.
MOYA ESPÍ, Carlos, *Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey*, Madrid, Fundación Juan March, 1979.
MESURE, Silvie, *Dilthey et la fondation des sciences historiques,* París, PUF, 1990.
GEORG Misch, «*Vorbericht des Herausgebers*», en DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Band V, 1924, pp. VII-CXIII.
ORTEGA Y GASSET, J., «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», en *Obras Completas*, Revista de Occidente, t. VI, pp. 163-214.

RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essays d'hermeneutique, II*, París, Du Seuil, 1986.
RIEDEL, M., *Verstehen oder Erklären? Zur theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
SCHLEIERMACHER, Friedrich D., *Hermeneutik und Kritik* (ed. de Manfred Frank), Fráncfort, Suhrkamp, 1977.
RODI, Frithjof, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Fráncfort, Suhrkamp, 1990.
— *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart, Kohlhmmer, 1969.
RODI, F. y LESSING, H-U. (eds.), *Materialien zur Philosophie Diltheys*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983.
VATTIMO, Gianni, *Schleiermacher, filosofo della interpretazione*, Milán, Mursia, 1986[2].

Die Entstehung der Hermeneutik[1]

Ich habe in einer früheren Abhandlung die Darstellung der Individuation in der Menschenwelt besprochen, wie sie von der Kunst, insbesondere der Poesie, geschaffen wird[2]. Nun tritt uns die Frage nach der wissenschaftlichen Erkenntnis der Einzelpersonen, ja der großen Formen singulären menschlichen Daseins überhaupt entgegen. Ist eine solche Erkenntnis möglich und welche Mittel haben wir, sie zu erreichen?

Eine Frage von der größten Bedeutung. Unser Handeln setzt das Verstehen anderer Personen überall voraus; ein großer Teil menschlichen Glückes entspringt aus dem Nachfühlen fremder Seelenzustände; die ganze philologische und geschichtliche Wissenschaft ist auf die Voraussetzung gegründet, daß dies Nachverständnis des Singulären zur Objektivität erhoben werden könne. Das hierauf gebaute historische Bewußtsein ermöglicht dem modernen Menschen, die ganze Vergangenheit der Menschheit in sich gegenwärtig zu haben: über alle Schranken der eignen Zeit blickt er hinaus in die vergangenen Kulturen; deren Kraft nimmt er in sich auf und genießt ihren Zauber nach: ein großer Zuwachs von Glück entspringt ihm hieraus. Und wenn die Systematischen Geisteswissenschaften aus dieser objektiven Auffassung des Singulären allgemeine gesetzliche Verhältnisse und umfassende Zusammenhänge ableiten, so bleiben doch die Vorgänge von Verständnis und Auslegung auch für sie die Grundlage. Daher sind diese Wissenschaften so gut wie die Geschichte in ihrer Sicher-

El surgimiento de la hermenéutica

En un tratado anterior, he hablado de la exposición de la individuación en el mundo humano, tal como es creada por el arte, sobre todo por la poesía[1]. Nos enfrentamos ahora con la cuestión del conocimiento *científico* de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo?

Se trata de una cuestión del mayor alcance. Nuestro obrar presupone siempre la comprensión de otras personas; una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos; toda la ciencia filológica e histórica descansa sobre el presupuesto de que esta comprensión posterior de lo singular puede ser elevada hasta la objetividad. La conciencia histórica edificada sobre ese presupuesto le hace posible al hombre moderno tener presente dentro de sí todo el pasado de la humanidad: por encima de todas las barreras de su propio tiempo, mira hacia las culturas pasadas; recibe en sí el vigor de éstas y disfruta *a posteriori* de su magia: brota de ello para él un gran aumento de dicha. Y aunque las ciencias sistemáticas del espíritu deduzcan de esta concepción objetiva de lo singular relaciones universales legales y conexiones abarcantes, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo el fundamento para ellas. De ahí que estas ciencias, así como la historia, sean dependientes, para su seguridad, de si es posible elevar la comprensión de lo singular a la

heit davon abhängig, ob das Verständnis des Singulären zur *Allgemeingültigkeit* erhoben werden kann. So tritt uns an der Pforte der Geisteswissenschaften ein Problem entgegen, das ihnen im Unterschiede von allem Naturerkennen eigen ist.

La importancia de un conocimiento universal de lo individual

La cuestión que se plantea Dilthey tiene un claro formato kantiano. No en vano se ha querido calificar a nuestro autor como el «Kant de las ciencias humanas», el hombre obsesionado por fundamentar éstas, determinando su posibilidad y límites. Sin embargo, también este primer párrafo debe dejar ya claro, frente a interpretaciones al uso que hacen de nuestro autor un mero teórico de las ciencias del espíritu, que éstas no constituyen para Dilthey un fin en sí mismo (Jung, 1996, p. 8): no se trata únicamente de completar a Kant en el ámbito de lo espiritual o histórico, de lo no natural. Ditlhey matiza y reformula la pregunta fundamental kantiana. Era ésta: «¿Qué es el hombre?». Lo que ahora se plantea es el conocimiento científico de la persona individual misma; particularmente, en sus ejemplos más excepcionales. La pregunta no sólo pretende ser un reto al planteamiento hegeliano, que había excluido al individuo del discurso filosófico, sino también a una concepción de la ciencia que se remonta hasta Aristóteles, y que considera que ésta lo es únicamente de lo universal. Además, este conocimiento científico buscado toma como modelo de partida a la poética: justamente aquella región a la que la razón moderna, restringida al modelo de explicación causal practicado en las ciencias de la naturaleza, había negado cualquier carácter científico.

Lo que está en juego con tal conocimiento es el obrar humano y hasta la felicidad misma. Luego, también, las «ciencias históricas y filológicas». Dilthey señala la trabazón de tales ciencias con el proceso de la comprensión de lo singular;

validez universal. De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu nos encontramos ya con un problema que es propio de ellas, a diferencia de todo conocimiento de la naturaleza.

pero ello no debe ocultar que el interés fundamental de Dilthey está dirigido, más que a reivindicar las ciencias del espíritu y su dignidad, a abordar la vida humana en todas las dimensiones que constituyen cada individualidad. Y ocurre que las ciencias del espíritu coinciden con la interacción social, con la práctica humana –son ciencias de la razón práctica–, en tener como su fundamento la comprensión y la interpretación. Éstas, por ende, no son simplemente el «método» de que se sirven las ciencias que no tratan de la naturaleza, sino el fundamento sobre el que se construyen y del que dependen. Se anuncia aquí ya el carácter pre-científico del comprender, su inserción en el mundo de la vida.

Y se anuncia, también, esa condición «posterior», epigonal, inherente siempre a la comprensión, expresada en alemán con el prefijo *«nach-»:* «re-», volver a sentir, comprender posteriormente al otro a través de una distancia temporal. Más adelante se hará sentir la potencia creativa de este re-torno y re-memoración. De ahí la importancia del saber histórico. Como el búho de Minerva de la filosofía, que siempre llega después, la comprensión de lo singular, cuya validez universal se busca aquí, es siempre comprensión de lo pasado, vuelta sobre él; es memoria, también memoria del otro. Gran parte de la dicha y el goce nacen de ella. En qué medida este regreso no es simple repetición inane, sino ya creación y actualización, ha sido uno de los envites de la hermenéutica contemporánea. El joven Dilthey ya exclamaba que «¡No valdría la pena ser historiador si no fuera una manera de entender el mundo!».

Wohl haben die Geisteswissenschaften vor allem Naturerkennen voraus, daß ihr Gegenstand nicht in den Sinnen gegebene Erscheinung, bloßer Reflex eines Wirklichen in einem Bewußtsein, sondern unmittelbare innere Wirklichkeit selber ist, und zwar diese als ein von innen erlebter Zusammenhang. Doch schon aus der Art, wie in der *inneren Erfahrung* diese Wirklichkeit gegeben ist, entspringen für deren objektive Auffassung große Schwierigkeiten. Sie sollen hier nicht erörtert werden. Ferner kann die innere Erfahrung, in welcher ich meiner eignen Zustände inne werde[3], mir doch für sich nie meine eigne Individualitat zum Bewußtsein bringen. Erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des Individuellen in mir; nun wird mir erst das von anderen Abweichende in meinem eignen Dasein bewußt, und Goethe hat nur allzu recht, daß uns diese wichtigste unter allen unseren Erfahrungen sehr schwer wird und unsere Einsicht über Maß, Natur und Grenzen unserer Kräfte immer nur sehr unvollkommen bleibt. Fremdes Dasein aber ist uns zunachst nur in Sinnestatsachen, in Gebärden, Lauten und Handlungen von außen gegeben. Erst durch einen Vorgang der Nachbildung dessen, was so in einzelnen Zeichen in die Sinne fällt, erganzen wir dies Innere. Alles: Stoff, Struktur, individuellste Züge dieser Ergänzung müssen wir aus der eignen Lebendigkeit übertragen. Wie kann nun ein individuell gestaltetes Bewußtsein durch solche Nachbildung eine fremde und ganz anders geartete Individualität zu objektiver Erkenntnis bringen? Was ist das für ein Vorgang, der scheinbar so fremdartig zwischen die anderen Prozesse der Erkenntnis tritt?

Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen[4]. Das ist der Sprachgebrauch; und eine feste psychologische Terminologie, deren wir so sehr bedürfen, kann nur zustandekommen, wenn jeder schon fest geprägte, klar und brauchbar umgrenzte Ausdruck von allen Schriftstellern gleichmäßig festgehalten wird. Verstehen der Natur –interpretatio naturae– ist ein bildlicher Ausdruck. Aber auch das Auffassen eigner Zustände bezeichnen wir nur im uneigentlichen Sinne als Verstehen. Wohl sage ich: ich verstehe nicht, wie ich so handeln konnte, ja ich verstehe mich selbst nicht mehr. Damit will ich aber sagen, daß eine Äußerung meines Wesens, die in die Sinnenwelt getreten ist, mir wie die eines Fremden gegenübertritt und daß ich sie als eine solche nicht zu

Ciertamente, las ciencias del espíritu aventajan a todo conocimiento natural en que su objeto no es un fenómeno ofrecido a los sentidos, no es un mero reflejo de algo real en una conciencia, sino que es él mismo realidad interna inmediata, y lo es como una conexión vivida desde dentro. Sin embargo, ya por el modo en que esta realidad está dada en la *experiencia interna* resultan grandes dificultades para su concepción objetiva. No se van a discutir aquí. Además, la experiencia interna, en la cual yo accedo interiormente a mis propios estados, jamás puede hacerme consciente, por sí misma, de mi propia individualidad. Sólo en la comparación de mí mismo con otros tengo yo la experiencia de lo individual en mí; sólo entonces se me hace consciente lo que, en mi propia existencia, difiere de los otros; y a Goethe le sobraba razón cuando decía que ésta, la más importante de todas nuestras experiencias, se nos hace muy difícil, y nuestra idea de la medida, naturaleza y límites de nuestras fuerzas no deja nunca de ser muy incompleta. La existencia ajena, sin embargo, sólo se nos da, al principio, desde el exterior, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones. Sólo a través de un proceso de reproducción de lo que afecta así a los sentidos en signos aislados, llegamos a completar ese interior. Todo, la materia, la estructura, los rasgos más individuales de este completar, hemos de transferirlo desde nuestra propia vitalidad. ¿Cómo puede, entonces, una conciencia configurada individualmente llevar, por medio de tal reproducción, una individualidad ajena, de índole totalmente diferente, hasta el conocimiento objetivo? ¿Qué clase de proceso es éste, que se presenta de un modo aparentemente tan extraño entre los otros procesos de conocimiento?

A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: *comprender.* Tal es el uso lingüístico; y una terminología psicológica firme, de la que tan menesterosos estamos, sólo podrá tener lugar cuando cada expresión ya firmemente acuñada, perfilada de modo claro y adecuado, sea mantenida uniformemente por todos los escritores. «Comprensión de la naturaleza» –*interpretatio naturae*– es una expresión metafórica. Pero también la concepción de estados propios la designamos como comprensión sólo en un sentido impropio. Por supuesto que digo: «No comprendo cómo he podido obrar así» o incluso: «Es que ya no me comprendo a mí mismo». Pero lo que quiero decir con ello es que una manifestación de mi ser, que ha entrado en el mundo sensible, se me enfrenta como la de alguien

interpretieren vermag, oder in dem anderen Falle, daß ich in einen Zustand geraten bin, den ich anstarre wie einen fremden. Sonach nennen wir Verstehen den Vorgang, in welchem wir aus sinnlich gegebenen Zeichen ein Psychisches, dessen Äußerung sie sind, erkennen.

Dies Verstehen reicht von dem Auffassen kindlichen Lallens bis zu dem des Hamlet oder der Vernunftkritik. Aus Steinen, Marmor, musikalisch geformten Tönen, aus Gebärden, Worten und Schrift, aus Handlungen, wirtschaftlichen Ordnungen und Verfassungen spricht derselbe menschliche Geist zu uns und bedarf der Auslegung. Und zwar muß der Vorgang des Verstehens überall, sofern er durch die gemeinsamen Bedingungen und Mittel dieser Erkenntnisart bestimmt ist, gemeinsame Merkmale haben. Er ist in diesen Grundzügen derselbe. Will ich etwa Lionardo verstehen, so wirkt hierbei die Interpretation von Handlungen, Gemälden, Bildern und Schriftwerken zusammen, und zwar in einem homogenen einheitlichen Vorgang.

El rodeo necesario de la exteriorización

Dilthey, a quien a menudo se reprocha un positivismo oculto que le mantiene subyugado por la noción de «objetividad» de las ciencias naturales, renuncia aquí a la búsqueda del «objeto» para las ciencias del espíritu. Precisamente porque se da cuenta de que en la experiencia interna con la que estas trabajan no puede haber tal «*ob-jectum*», como lo que se manifiesta exteriormente, situado frente a nosotros. Sólo la ciencia natural puede pretender algo así, y aun al precio de construir previamente por sí misma el armazón en que las cosas pueden manifestarse. Previamente a eso, y por ende, previamente al conocimiento científico-natural del mundo, se encuentra la «experiencia interna» como «hecho de conciencia» (*GS*, I, xix), en el que se da una realidad interna inmediata como conexión vivida desde dentro. Es preciso señalar que tal «expe-

ajeno, y que, como tal, no soy capaz de interpretarla; o, en el segundo caso, que he caído en un estado en el que fijo mi mirada como en algo ajeno, extraño. Así, pues, llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación.

Este comprender abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica* de la Razón. El mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas, y precisa de interpretación. Y, por cierto, el proceso de comprender, en tanto que está determinado por los medios y condiciones comunes de este modo de conocimiento, tiene que tener caracteres comunes en todas partes. Es el mismo en estos rasgos fundamentales. Si, por ejemplo, quiero comprender a Leonardo, en ese proceso están operando conjuntamente la interpretación de acciones, pinturas, imágenes y obras escritas, todo ello en un proceso homogéneo y unitario.

riencia interna» no se opone a una «experiencia externa», como si fueran las «subjetivas» ciencias del espíritu frente a las «objetivas» ciencias naturales. Los escritos póstumos de Dilthey han venido a aclarar ese malentendido. La experiencia interna es la forma primaria de darse la realidad como tal, cuando se consideran sus dimensiones cognitiva, volitiva y afectiva; la experiencia externa es secundaria y derivada de aquella, y es sólo cognitiva. Pues sólo dentro de la conciencia tienen los sujetos acceso al mundo. Que esto no es idealismo ni solipsismo de la peor especie lo mostraría el que el propio Dilthey dedicara un estudio al «Origen y la legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior» en 1890. Los «hechos de conciencia» no pretenden dejar al descubierto algún mundo interior aislado, sino hacer accesible la triple dimen-

sión de la relación de los sujetos con el mundo. Ya la continuación de este texto proyecta la interioridad del sujeto hacia un espacio exterior donde se constituye. Éste es el gran descubrimiento de Dilthey en la década de los noventa, y que resulta decisivo para toda la hermenéutica posterior: lo interior sólo se hace accesible, tanto a sí mismo como a los otros, cuando se objetiva exteriormente en una expresión. Uno mismo puede identificarse como tal e individualizarse únicamente en el enfrentamiento con los otros, o consigo mismo exteriorizado como otro en algún tipo de objetivación –las propias palabras o acciones–. No tiene sentido intentar ningún tipo de introspección directa hacia el propio interior para hacer directamente la experiencia de la propia individualidad, sino que uno sólo puede comprenderse a sí mismo desde fuera, dando un rodeo por el mundo exterior, que se presenta como *signos*.

El trato con esos signos, por su parte, aboca a un proceso nuevo: el interior que se busca a sí mismo en su proyección exterior, encuentra a ésta inserta en un tejido de «hechos sensibles» que corresponden, a su vez, a otras interioridades ajenas expresadas en él. Podría decirse sin más que el individuo sólo se constituye en la comunicación interpersonal; pero aquí está en juego mucho más: pues esa interioridad que se individualiza tiene, a la vez, que, con el material que suministra la propia vitalidad, la energía vital, reconstruir todas las otras interioridades manifestadas en esos signos. Sí mismo como otro(s). De tal modo, sin embargo, que no hay propiamente un encuentro entre individualidades, porque estas se construyen, también respecto a sí mismas, intersubjetivamente, de tal modo que los interiores no se encuentran nunca de modo inmediato, sino en el medio de articulaciones simbólicas; sobre todo, como veremos, lingüísticas. El camino del conocimiento no va, entonces, de un polo a otro, de sujeto a objeto, ni a la inversa, sino de un interior que se busca a sí mismo hacia un afuera, donde encuentra la tarea de reconstruir otros interiores extraños, ajenos. El más extraño entre los procesos de conocimiento, desde el adentro hasta el afuera del afuera, que es otro dentro, el más ajeno.

Definición y universalidad del comprender

Dilthey se esfuerza por establecer el «comprender» como un término técnico, delimitando su uso. Pero la universalidad del concepto y su carácter pre-científico, incluso prelingüístico, obligan a admitir su uso más allá de la mera relación de signos y mundo anímico. La naturaleza, decía Hegel, es el «espíritu fuera de sí»: por eso era posible para él comprenderla. Y el problema de comprenderse a sí mismo no expresa sino, como se ha indicado más arriba, que cada individualidad es para sí, en sus actos y manifestaciones, una suerte de texto que debe ser comprendido. La universalidad del comprender es aquí absoluta. Sin embargo, a diferencia de otras orientaciones hermenéuticas posteriores, más desatentas hacia la semiótica, en Dilthey esta universalidad es de carácter sígnico: todo lo que hacen los hombres puede ser interpretado como signo, expresión de una vida consciente; y sólo los signos, y nada más, pueden ser comprensibles y sometidos al comprender. A partir de aquí ha habido intentos recientes de acercar a nuestro autor al pragmatismo norteamericano (Jung, 1996).

Pero la apuesta de Dilthey es todavía, como buen heredero del Romanticismo, la de la armonía oculta del mundo: en la diversidad de manifestaciones habla un sólo espíritu humano, y por tanto, en todas sus manifestaciones y grados, el comprender sigue un proceso homogéneo y unitario. Pero esto es posible en la medida en que exista un *Wirkungszusammenhang*, una conexión dinámica que sostiene la trama de las cosas. En última instancia, es otra versión de la apuesta racional de la filosofía desde Grecia, convertida ahora en el hilo rojo que recorre toda la tradición desde los románticos hasta Gadamer y Ricoeur. Más adelante, al tratar de Schleiermacher, volverá a surgir este punto. En gran medida, la crítica posterior a la hermenéutica, heredera en parte de Nietzsche, atacará esta apuesta de una unidad originaria. Pero tal apuesta es derivable de la búsqueda de la armonía que dirige en última instancia el pensamiento de Dilthey, de su esfuerzo por refutar el atomismo de la razón moderna.

Das Verstehen zeigt verschiedene Grade. Diese sind zunächst vom Interesse bedingt. Ist das Interesse eingeschränkt, so ist es auch das Verständnis. Wie ungeduldig hören wir mancher Auseinandersetzung zu; wir stellen nur einen uns praktisch wichtigen Punkt aus ihr fest, ohne am Innenleben des Redenden ein Interesse zu haben. Wogegen wir in anderen Fällen durch jede Miene, jedes Wort angestrengt in das Innere eines Redenden zu dringen streben. Aber auch angestrengteste Aufmerksamkeit kann nur dann zu einem kunstmäßigen Vorgang werden, in welchem ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht wird, wenn die Lebensäußerung fixiert ist und wir so immer wieder zu ihr zurückkehren können. Solches *kunstmäßige*[5] *Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation.* In diesem Sinne gibt es auch eine Auslegungskunst, deren Gegenstände Skulpturen oder Gemälde sind, und schon Friedrich August Wolf hatte eine archäologische Hermeneutik und Kritik gefordert. Welcker ist für sie eingetreten, und Preller suchte sie durchzuführen. Doch hebt Preller schon hervor, daß solche Interpretation stummer Werke überall auf die Erklärung aus der Literatur angewiesen ist.

Darin liegt nun die unermeßliche Bedeutung der Literatur für unser Verständnis des geistigen Lebens und der Geschichte, daß in der Sprache allein das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verstandlichen Ausdruck findet. Daher hat die Kunst des Verstehens ihren Mittelpunkt in der Auslegung[6] oder *Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins.*

Die Auslegung und die mit ihr untrennbar verbundene kritische Behandlung dieser Reste war demnach der Ausgangspunkt der *Philologie.* Diese ist nach ihrem Kern die *personliche Kunst und Virtuosität in solcher Behandlung des schriftlich Erhaltenen,* und nur im Zusammenhang mit dieser Kunst und ihren Ergebnissen kann jede andere Interpretation von Denkmalen oder geschichtlich überlieferten Handlungen gedeihen. Über die Beweggründe der handelnden Personen in der Geschichte können wir uns irren, die handelnden Personen selber können ein tauschendes Licht über sie verbreiten. Aber das Werk eines großen Dichters oder Entdeckers, eines religiösen Genius oder eines echten Philosophen kann immer nur der wahre Ausdruck seines Seelenlebens sein; in dieser von Lüge erfüllten menschlichen Ge-

El comprender muestra grados diversos. Éstos se hallan condicionados, en primer lugar, por el interés. Si el interés es limitado, también lo será la comprensión. ¡Con qué impaciencia escuchamos algunas discusiones! Constatamos tan sólo algún punto de ellas importante para nosotros por razones prácticas, sin interesarnos por la vida interior del que habla. En otros casos, en cambio, tensados por cada gesto, por cada palabra, intentamos penetrar en el interior del hablante. Pero hasta la atención más tensa sólo puede llegar a convertirse en un proceso técnico en el cual se alcanza un grado controlable de objetividad, cuando la manifestación de la vida ha sido fijada, de modo que siempre podamos volver de nuevo a ella. *A este comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero lo denominamos exégesis o interpretación.* En este sentido, hay también una técnica de la interpretación cuyo objeto son esculturas o cuadros, y ya Friedrich August Wolf[2] reclamaba una hermenéutica y crítica arqueológicas. Welcker[3] abogó en favor de ellas, y Preller[4] intentó llevarlas a cabo. Mas ya Preller hace notar que tal interpretación de obras mudas se halla siempre supeditada a la explicación que procede de la literatura.

Pues aquí reside el inmenso significado de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia: sólo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible. De ahí que el arte de comprender tenga su centro en la exégesis o *interpretación de los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura.*

La interpretación y el tratamiento crítico de estos vestigios, que va inseparablemente unido a aquella, fue, por consiguiente, el punto de partida de la *filología*. Es ésta, en su médula, *el arte personal y el virtuosismo en tal tratamiento de lo conservado por escrito*, y sólo en conexión con este arte y sus resultados puede madurar cualquier otra interpretación de monumentos o de acciones transmitidas históricamente. Acerca de los motivos de las personas que actúan en la historia podemos equivocarnos, esos mismos actores pueden difundir una luz engañosa a su alrededor. Pero la obra de un gran poeta o de un descubridor, de un genio religioso o de un filósofo genuino[5], no puede ser sino la verdadera expresión de su vida anímica; en esta sociedad humana, repleta de mentiras, una obra semejante es siempre verdadera y, a dife-

sellschaft ist ein solches Werk immer wahr, und es ist im Unterschied von jeder anderen Äußerung in fixierten Zeichen für sich einer vollständigen und objektiven Interpretation fähig, ja es wirft sein Licht erst auf die anderen künstlerischen Denkmale einer Zeit und auf die geschichtlichen Handlungen der Zeitgenossen.

Diese Kunst der Interpretation hat sich nun ganz so allmählich, gesetzmäßig und langsam entwickelt, als etwa die der Befragung der Natur im Experiment. Sie entstand und erhält sich in der persönlichen genialen Virtuosität des Philologen. So wird sie auch naturgemäß vorwiegend in persönlicher Berührung mit dem großen Virtuosen der Auslegung oder seinem Werk auf andere übertragen. Zugleich aber verfährt jede Kunst nach *Regeln.* Diese lehren Schwierigkeiten überwinden. Sie überliefern den Ertrag persönlicher Kunst. Daher bildete sich früh aus der Kunst der Auslegung die *Darstellung ihrer Regeln.* Und aus dem Widerstreit dieser Regeln, aus dem Kampf verschiedener Richtungen über die Auslegung lebenswichtiger Werke und dem so bedingten Bedürfnis, die Regeln zu begründen, entstand die hermeneutische Wissenschaft. Sie ist die *Kunstlehre*[7] *der Auslegung von Schriftdenkmalen.*

Indem diese die Moglichkeit allgemeingultiger Auslegung aus der Analyse des Verstehens bestimmt, dringt sie schließlich zu der Auflösung des ganz allgemeinen Problems vor, mit dem diese Erörterung anhob; neben die Analyse der inneren Erfahrung tritt die des Verstehens, und beide zusammen geben für die Geisteswissenschaften den Nachweis von *Möglichkeit* und *Grenzen* allgemeingultiger Erkenntnis in ihnen, sofern diese durch die Art bedingt sind, in welcher uns psychische Tatsachen ursprünglich gegeben sind.

Ich möchte nun diesen gesetzmäßigen Gang an der Geschichte der Hermeneutik nachweisen. Wie aus dem Bedürfnis tiefen und allgemeingültigen Verstehens philologische Virtuosität entstand, hieraus Regelgebung, Ordnung der Regeln unter ein Ziel, welches durch die Lage der Wissenschaft in einer gegebenen Zeit näher bestimmt wurde, bis dann schließlich in der Analyse des Verstehens der sichere Ausgangspunkt für die Regelgebung gefunden wurde.

rencia de cualquier otra manifestación realizada en signos fijados, es siempre, de por sí, susceptible de una interpretación objetiva y completa; es más: sólo ella arroja su luz sobre los otros monumentos artísticos de una época y a las acciones históricas de los contemporáneos.

Ahora bien, este arte de la interpretación se ha ido desarrollando paulatinamente, con la misma regularidad y lentitud que, por ejemplo, la interrogación de la naturaleza en el experimento. Surgió, y se conserva todavía, en el genial virtuosismo personal del filólogo. De modo que, también conforme a su naturaleza, se transmite a los otros preferentemente por el contacto personal con el gran virtuoso de la interpretación, o con su obra. A la vez, sin embargo, todo arte procede según *reglas*. Estas enseñan a superar las dificultades. Transmiten el resultado del arte personal. Por eso, a partir del arte de la interpretación se formó, ya muy pronto, la *exposición de sus reglas*. Y de la polémica en torno a estas reglas, de la lucha entre las diferentes orientaciones acerca de la interpretación de obras de importancia vital, de la necesidad, así condicionada, de fundamentar las reglas, surgió la ciencia hermenéutica. Ésta es la *disciplina de la interpretación de monumentos escritos*.

Al determinar ésta la posibilidad de una interpretación universalmente válida a partir del análisis del comprender, avanza finalmente hasta la solución del problema totalmente universal con el que se inició este ensayo; junto al análisis de la experiencia interna aparece el análisis del comprender, y ambos le dan conjuntamente a las ciencias del espíritu la prueba de la *posibilidad y límites* de un conocimiento de validez universal en ellas, en tanto que estas ciencias se hallan condicionadas por el modo en que nos son dados originariamente hechos psíquicos.

Quisiera probar ahora la regularidad de esta marcha en la historia de la hermenéutica. Cómo, de la necesidad de un comprender profundo y universalmente válido, surgió el virtuosismo filológico; de éste, la regulación, la ordenación de las reglas bajo una meta que venía determinada más de cerca por la situación de la ciencia en cada época dada, hasta que, finalmente, se encontró en el análisis del comprender el punto de partida seguro para el establecimiento de reglas.

De la comprensión a la hermenéutica

A partir de un proceso precientífico, que como la forma más elemental y cotidiana de la vida define de nuestro ser-en-el-mundo, se inicia una gradación que debe culminar en la constitución de una ciencia fundamental: la hermenéutica. Ésta es, propiamente, el resultado de restringir progresivamente el «objeto» al que la comprensión se dirige.

La comprensión se dirige a cualquier exteriorización o signo, la interpretación, a manifestaciones o exteriorizaciones de la vida ya fijadas, la hermenéutica a aquellas exteriorizaciones fijadas por escrito, a los textos.

De este modo, la hermenéutica, que ha de constituir la médula de las ciencias del espíritu, emerge incardinada en el mundo de la vida humana.

El escalón siguiente a la mera comprensión está marcado por necesidades de ésta: cuando se requiere un cierto grado de objetividad, un punto fijo sobre el que poder volver. Los signos exteriores, pasan a denominarse «manifestaciones o exteriorizaciones de la vida»: aquel interior del que partía el ensayo corresponde, pues, a la vida, que para Dilthey es, por definición, lo insondable, lo que no puede ser nunca envuelto y controlado. Por eso mismo, para acceder siquiera a ella es preciso que sus exteriorizaciones tengan una cierta consistencia: deben estar fijadas como algo duradero, de modo que la comprensión pueda realmente actuar retornando sobre ellas. Esa comprensión se llama entonces interpretación. Ello conlleva, por así decirlo, un giro doble.

Por un lado, la comprensión se hace «técnica». Pierde la «inmediatez» y «naturalidad» inicial, para adoptar el «artificio» o la «artificialidad» de la interpretación. Artificio que, por otro lado, va unido a la idea misma de fijación de la vida, el segundo giro. El cual consiste en introducir el concepto de *texto* en su sentido más amplio, en el que una escultura, una pintura, o un edificio también pueden ser considerados un texto. Ciertamente, en los escritos de Dilthey el concepto de texto no adquiere todavía ese carácter casi fetichista que su estelar y conflictiva carrera a lo largo del siglo XX le ha deparado luego. El ascenso del *texto* ha corrido paralelamente al de la *in-*

terpretación, y dice mucho el que Dilthey haya introducido ambos simultáneamente. Dilthey no entra, desde luego, en la tradición estructuralista, que ha considerado al texto como una estructura autónoma de relaciones sintácticas entre sus elementos. (Aunque el concepto de estructura es central en su obra, como podremos ver en el siguiente ensayo.) Pero tampoco cae en la ingenuidad de tener al texto por un discurso simbólico que se refiere sin más a algo exterior a él, a un sentido fijo y cuasi-sagrado que fuera previo al texto. Obsérvese que aquello a lo que el texto se «refiere» es lo insondable e inaprehensible interior. En la sucesión infinita e incesante de «manifestaciones de la vida» –signos, exteriores de un interior que se constituye como la comprensión de esas manifestaciones–, hay algunas de ellas que quedan fijadas de modo permanente, y sobre ellas se aplica la comprensión de modo privilegiado, como interpretación. Por supuesto, hay algo contradictorio entre la vida, dinámica e inaprehensible, y la fijación de sus manifestaciones. Pero igual que el diálogo oral precisa de alguna suerte de protocolo como punto fijo sobre el que volver para mantener el entendimiento del diálogo (Gadamer, 1992), el flujo de las manifestaciones de la vida sólo puede medirse e identificarse, sólo puede adquirir un ritmo propio, si se represa en ciertos momentos y en ciertos puntos fijos: pues el regreso sobre tales puntos, la comprensión de estos por el acto de la interpretación, reactualiza el flujo que, de otro modo, habría quedado perdido, y sostiene la vida; igual que los momentos memorables de una biografía sostienen la identidad de su protagonista. Los fragmentos de arte griego que se nos han conservado, sus textos escritos, *no* son el mundo griego, sino sólo un cierto estado de fijación permanente de éste, donde ha quedado solidificado, petrificado, dormido. Su interpretación nos permite despertarlo cada vez.

Ahora bien, en la medida en que cada fijación es un corte en el flujo de la vida, y un corte es una cierta decisión, la interpretación no es algo externo al texto, sino que éste, la fijación de la vida, es ya una interpretación de ésta, del flujo que interrumpe. El retrato de Carlos V en la batalla de

Mühlberg, que nos permite acceder a la comprensión de todo un mundo histórico, es él mismo una interpretación de ese mundo, lo define al presentarse como su exterioridad. Interpretación, y texto o fijación de la manifestación vital están mutuamente imbricados: por eso la hermenéutica, señala Dilthey a propósito de F. A. Wolf, es también crítica. Crítica, como insiste Dilthey, que encuentra su lugar privilegiado en el lenguaje.

La preeminencia del lenguaje

Adelantándose al giro más característico de la filosofía del siglo XX, Dilthey afirma la preeminencia del lenguaje verbal sobre todas las formas de expresión. Todos los productos de la vida y de la historia –y para Dilthey es tanto como decir: todo lo que hay– se remiten en última instancia a su presentación discursiva. El ser que puede ser comprendido, es lenguaje, dirá sesenta años más tarde Gadamer (1960). Por eso, lo interior humano, aquella realidad efectiva en la cual se daba todo como experiencia interior, encuentra en la exterioridad del lenguaje efectivamente articulado su expresión comprensible –se constituye como tal realidad: yo, tú, el mundo griego, esta o aquella sociedad–, y lo hace de modo completo, exhaustivo –porque en el decir se agota todo lo que hay–, y objetivo: nada es tan objeto, yace hasta tal punto ajeno, enfrentado a nosotros, como la palabra ya dicha. Y sobre todo, como palabra escrita. En la escritura, las obras del lenguaje se vuelven autocontenidas como las esculturas. En esta ocasión, además, Dilthey no duda en afirmar que tanto la expresión como su interpretación llegan a ser objetivas y completas. Otros textos suyos rebajan este optimismo. La interpretación, más bien, no se acaba nunca, es infinita. Lo completo es el resto, el vestigio, el pasado de existencia humana contenido en la escritura. La huella más profunda del espíritu, dirá Gadamer (1960, p. 169). Hay aquí una profunda intuición de Dilthey que la hermenéutica posterior desarrollará ampliamente: el impulso a la fijación ínsito en el lenguaje, por el que la palabra se convierte en signo escrito, o el discurso en texto: de

tal modo que la relación de unos textos determinados entre sí es lo que hace existir a un mundo (Ricoeur, 1972, p. 141). Pero justo ahí comienza el movimiento de la interpretación.

A la altura de 1900, sin embargo, Dilthey no identifica todavía, como veremos que hace luego, en 1910, los textos fijados con el espíritu objetivo hegeliano.

La verdad de los textos

El movimiento de la interpretación puede comenzar, además, porque es en el texto donde empieza a acontecer la verdad, en tanto que es «verdadera expresión» de una vida anímica. Hasta cierto punto, la definición es circular, dado que la vida anímica, como todo interior, sólo se constituye como tal en su expresión exterior. Por otro lado, el mismo optimismo que induce a Dilthey esperar una interpretación objetiva y completa, le hace considerar que toda la verdad se halla, accesible, en lo que dejan escrito el gran poeta, religioso, descubridor o filósofo. En parte, estas afirmaciones vienen alentadas por el entusiasmo que respira el ensayo en su conjunto; pero hay algo de atinado en ellas, y que no se debe únicamente al hecho, obvio, de que no es posible entender Grecia sin acudir a Platón y Sófocles, o la España del siglo XX sin sus poetas y pensadores. Y es que, en el hecho de estar fijas a lo largo del tiempo, como puntos de referencia a los que se retorna para la comprensión, tales obras o monumentos escritos vienen a ser la línea de vertebración de cada época y cada mundo: cualquier verdad que se diga deberá estar tejida sobre ellas.

Su interpretación, pues, abre la comprensión del mundo: el conocimiento integral y unitario del individuo que somos cada uno de nosotros y de los individuos con los que interactuamos. Pero esta técnica o arte de la interpretación actúa, para Dilthey, según unas reglas. El término da pie, una vez más, a quienes ven un «cartesianismo latente» en Dilthey, que intentaría elevar las ciencias del espíritu a la «objetividad» y «certeza» de la física. No debe pasarse por alto, sin embargo, que tales reglas no salen, como en Descartes, de

un espíritu aislado que se despoja de todo saber anterior para guiarse solo por la luz de la razón, sino que *son un resultado histórico*: se han ido constituyendo y transmitiendo por los virtuosos de la interpretación de aquellas obras siempre verdaderas que forman el espíritu objetivo. Son segregadas, en última instancia, por esas mismas obras. La ciencia hermenéutica, a diferencia de la ciencia moderna, ha ido saliendo de su propio objeto, pero porque su objeto, los monumentos escritos, se constituye en ella. Resulta así históricamente una preceptiva, una *Kunstlehre*: una tecno-logía que no es una colección o listado de operaciones, sino un precipitado histórico de sabiduría en el trato con los «monumentos escritos».

Lo importante para Dilthey es que, finalmente, a la altura del siglo XIX, sobre todo de Schleiermacher, ese proceso histórico ha alcanzado un punto donde el comprender, constituido científicamente como hermenéutica, permite abordar el problema inicial del ensayo: cómo obtener un conocimiento universalmente válido de lo individual.

1

Kunstmaβige Auslegung (ἑρμηνεία)[8] der Dichter entwickelte sich in Griechenland aus dem Bedürfnis des Unterrichts. Geistreiches Spiel mit Deutung und Kritik des Homer und anderer Dichter war in dem griechischen Aufklärungszeitalter überall beliebt, wo man griechisch sprach. Eine festere Grundlage entstand, als bei den Sophisten und in den Rhetorenschulen diese Auslegung mit der Rhetorik in Berührung trat. Denn in dieser steckte, angewandt auf die Beredsamkeit, die allgemeinere Lehre von der schriftstellerischen Komposition. Aristoteles, der groβe Klassifikator und Zergliederer der organischen Welt, der Staaten und der literarischen Erzeugnisse, lehrte in seiner Rhetorik das Ganze eines literarischen Produktes in seine Teile zerlegen, Stilformen unterscheiden, die Wirkung des Rhythmus, der Periode, der

El devenir histórico

Dentro del optimismo que impregna todo el ensayo, Dilthey cree ver una regularidad y continuidad en la marcha por la que se constituye la hermenéutica. No cabe duda de que su planteamiento teleológico de esta historia, la necesidad de orientar cada suceso hacia una meta, a saber, su exposición de la hermenéutica, le hace pasar por alto algunas rupturas y diferencias.

Obsérvese, en todo caso, cómo el proceso histórico es exactamente inverso al orden expositivo que ha presentado Dilthey anteriormente. En éste se llegaba desde el comprender como actividad cotidiana del ser-en-el-mundo hasta la interpretación de textos escritos. Históricamente, sin embargo, son las necesidades del virtuosismo filológico, del trato con esos textos, las que han conducido, a lo largo de veinticinco siglos, hasta el análisis del comprender como elemento constituyente de la vida misma. Lo que históricamente se produce es un proceso de «desregionalización» o universalización, que culmina en la hermenéutica universal de Schleiermacher.

1

La interpretación técnica *(hermeneía)* de los poetas se desarrolló en Grecia por necesidades didácticas. En la época de la ilustración griega, el ingenioso juego de interpretación y crítica de Homero y otros poetas era muy popular en cualquier lugar donde se hablara griego. Surgió una base más firme cuando, con los sofistas y las escuelas de oradores, esta interpretación entró en contacto con la Retórica. Pues esta contenía, aplicada a la elocuencia, la teoría general de la composición de textos escritos[6]. Aristóteles, el gran clasificador y analizador tanto del mundo orgánico como de los Estados y de las producciones literarias, enseñó en su Retórica a descomponer en sus partes la totalidad de un producto literario, a distinguir las formas estilísticas y a reconocer el efecto de ritmo, el período o la metáfora. De un modo

Metapher erkennen. Einfacher noch liegen in der Rhetorik an Alexander die Begriffsbestimmungen über die Wirkungselemente der Rede nebeneinander, so über Beispiel, Enthymem, Sentenz, Ironie, Metapher, Antithese. Und die aristotelische Poetik machte ganz ausdrücklich die aus der Wesens- oder Zweckbestimmung der Poesie und ihrer Arten ableitbare innere und äußere Form derselben und deren Wirkungselemente zu ihrem Gegenstande.

Einen zweiten wichtigen Schritt tat die Kunst der Interpretation und ihre Regelgebung in der alexandrinischen Philologie. Die literarische Hinterlassenschaft Griechenlands wurde in Bibliotheken zusammengebracht, Textrezensionen wurden hergestellt, und durch ein kunstvolles System von kritischen Zeichen wurde das Ergebnis der kritischen Arbeit an ihr vermerkt. Unechte Schriften wurden ausgeschieden, Realkataloge des ganzen Bestandes hergestellt. Die Philologie als auf intimes Sprachverständnis gegründete Kunst von Textrezension, höherer Kritik, Auslegung und Wertbestimmung war nun da: eine der letzten und eigensten Schöpfungen des griechischen Geistes; war doch in diesem von Homer ab ein mächtigster Antrieb die Freude an menschlicher Rede. Auch begannen die großen alexandrinischen Philologen schon der Regeln sich bewußt zu werden, welche in ihrer genialen Technik enthalten waren. Aristarch verfuhr bereits mit Bewußtsein nach dem Prinzip, den homerischen Sprachgebrauch streng und umfassend festzustellen und hierauf die Erklärung und Textbestimmung zu begründen. Hipparch gründete mit vollem Bewußtsein auf eine literarisch-historische Untersuchung die sachliche Interpretation, indem er für die Phänomena des Aratos die Quellen aufzeigte und aus ihnen dies Gedicht interpretierte. Und wenn unter den überlieferten Gedichten des Hesiod unechte erkannt, aus den Epen Homers eine große Zahl von Versen ausgeschieden, der letzte Gesang der Ilias und noch einstimmiger ein Teil des vorletzten und der ganze letzte Gesang der Odyssee fur jungeren Ursprungs erklärt wurden: so geschah dies durch die virtuose Handhabung des Prinzips der Analogie, nach welchem gleichsam ein Kanon von Sprachgebrauch, Vorstellungskreis, innerer Übereinstimmung und ästhetischem Wert eines Gedichtes festgestellt und das ihm Widersprechende ausgeschieden wurde. Geht doch die Anwendung eines solchen Kanons des Sittlich-Ästhetischen bei Zenodot und Aristarch ganz klar aus folgender Begrundüngsweise von Atethesen[9] von ihnen hervor; διὰ τὸ ἁπρε-

aún más sencillo, en la *Retórica a Alejandro*[7] se enumeran las determinaciones conceptuales sobre los elementos efectivos del discurso, tales como el ejemplo, el entimema, la sentencia, la ironía, la metáfora, la antítesis. Y la *Poética* aristotélica hizo expresamente objeto suyo las formas internas y externas de la poesía y de sus elementos efectivos, derivables de la determinación esencial y final de la poesía y sus géneros.

Un segundo e importante paso lo dio el arte de la interpretación y su regulación con la filología alejandrina. Se agrupó en bibliotecas el legado literario de Grecia, se escribieron recensiones de los textos, y por medio de un sofisticado sistema de signos críticos, se iba anotando el resultado del trabajo crítico. Se desecharon los escritos apócrifos, y se elaboró un catálogo por materias de todas las existencias. Existía ya la filología entendida como una técnica de la recensión textual, la crítica superior, la interpretación y la valoración, técnica fundada en la comprensión íntima del lenguaje: una de las últimas y más propias creaciones del espíritu griego; no en vano era, desde Homero, el goce en el discurso humano uno de los impulsos más poderosos de este espíritu. Los grandes filólogos alejandrinos comenzaron también a tomar ya conciencia de las reglas contenidas en su genial técnica. Aristarco[8] procedía ya conscientemente según el principio de fijar con rigor y amplitud el uso homérico del lenguaje, con el fin de fundamentar, a partir de ahí, la explicación y la determinación del texto. Hiparco[9], con plena conciencia, basó sobre una investigación histórico-literaria la interpretación del asunto al mostrar las fuentes para los *Fenómenos* de Aratos[10] e interpretar este poema a partir de ellas. Y si entre los poemas de Hesíodo transmitidos se descubrieron algunos apócrifos, si se eliminaron un gran número de versos de la épica homérica, si se declaró que el último canto de la *Ilíada* y todavía más unánimemente una parte del penúltimo y todo el último canto de la *Odisea* eran de origen más reciente: todo ello ocurrió por el virtuoso manejo de los principios de la analogía, según los cuales se vino a fijar un canon de uso lingüístico, del círculo de representaciones, de la concordancia interna y del valor estético de un poema, y se eliminaba lo que estuviera en contradicción con ello. Pues la aplicación de semejante canon de lo estético-moral en Zenodoto[11] y Aristarco se desprende clarísimamente del siguiente modo de fundamentar las atétesis por su parte: *diá tó aprepes,* es decir, *si quid heroum vel*

πές '[10] d.h.si, quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur[11]. Auch berief sich Aristarch auf Aristoteles.

Das methodische Bewußtsein über das richtige Verfahren der Interpretation wurde durch den Gegensatz gegen die pergamenische Philologie in der alexandrinischen Schule noch verstärkt. Ein Gegensatz hermeneutischer Richtungen, welchem doch eine weltgeschichtliche Bedeutung beiwohnte! Denn in der christlichen Theologie trat er in einer neuen Lage wieder auf, und zwei große geschichtliche Ansichten über Dichter und religiöse Schriftsteller sind von ihm bedingt gewesen.

Aus der stoischen Schule brachte Krates von Mallos in die pergamenische Philologie das Prinzip der allegorischen Interpretation. Die langdauernde Macht dieses Auslegungsverfahrens war zunächst darin gegründet, daß es den Widerspruch zwischen religiösen Urkunden und einer gelauterten Weltansicht ausgleicht. Hierdurch ist es den. Auslegern der Veden, des Homer, der Bibel und des Koran gleichermaßen notwendig gewesen: eine ebenso unentbehrliche als nichtsnutzige Kunst. Doch lag diesem Verfahren zugleich eine tiefe Ansicht von dichterischer und religiöser Produktivität zugrunde. Homer ist ein Seher, und der Widerspruch in ihm zwischen tiefen Einsichten und sinnlich gröblichen Vorstellungen kann nur erklärt werden, wenn man die letzteren als bloße dichterische Darstellungsmittel auffaßt. Indem nun aber dies Verhältnis als absichtliche Einhüllung eines pneumatischen[12] Sinnes in Bilder verstanden wurde, entstand die allegorische Interpretation.

Los comienzos de la hermenéutica

Estamos ante la primera historia de la hermenéutica, y sin duda, ante la que más influencia ha tenido a lo largo de este siglo. Ella sola determina, en gran parte, la visión que la reciente «hermenéutica filosófica» ha tenido de su propia prehistoria. A diferencia de otros estudios más recientes, Dilthey no se detiene en el significado que para los griegos tenía *her-*

deorum gravitatem minus decere videbatur. También Aristarco invocaba a Aristóteles.

La conciencia metodológica de la importancia de proceder correctamente en la interpretación se reforzó aún más por el antagonismo con la escuela filológica de Pérgamo dentro de la escuela alejandrina. ¡Un antagonismo de orientaciones hermenéuticas en el que estaba ínsito un significado de alcance histórico-universal! Pues, con la teología cristiana, este antagonismo reaparecería en una nueva situación, y las dos grandes visiones históricas sobre los poetas y los escritores religiosos están condicionadas por él[12].

Crates de Malos[13] llevó de la escuela estoica a la filología de Pérgamo el principio de la interpretación alegórica. El prolongado poder de este proceder interpretativo se fundaba, en un principio, en que compensaba las contradicciones existentes entre los documentos religiosos y una visión depurada del mundo. Por eso ha sido igualmente necesaria al intérprete de los *Vedas,* de Homero, de la Biblia o del Corán: una técnica tan imprescindible como poco provechosa[14]. Sin embargo, a este proceder le subyacía, a la vez, una profunda visión de la productividad poética y religiosa. Homero es un vidente, y la contradicción que vemos en él entre sus profundas visiones y sus groseras representaciones sensibles puede explicarse solamente si se conciben las últimas como meros medios de presentación poética. Al ser comprendida, sin embargo, esta relación como encubrimiento deliberado de un sentido pneumático en imágenes, surgió la interpretación alegórica.

***meneia* y *hermeneuin*, y ni siquiera repara en las disquisiciones platónicas sobre el tema *(Crátilo)*. Su modelo inicial es, más bien, Aristóteles, y no el *Peri hermeneias*, sino, toda una provocación en la época del positivismo triunfante, su *Retórica*. Ninguna otra ciencia había caído tanto en descrédito durante la Edad Moderna. Sólo con Heidegger se reivindicaría**

otra visión de Aristóteles que partía de la *Ética a Nicómaco*, y recordando que, previamente a los tratados del *Organon*, Aristóteles había asentado en la *Retórica* las bases de la comunicación humana.

Vemos, entonces, que la hermenéutica surge temáticamente, en un ambiente de sabiduría «libresca», con la conciencia de la distancia temporal (recuérdese el «*nach-*», la posterioridad de la hermenéutica). Desde luego, esa distancia en el tiempo está aún «naturalizada» (Ferraris, 1988, p.14), no ha habido una ruptura epocal entremedias, como ocurrirá con la aparición del Cristianismo o en el Renacimiento, o con la Revolución francesa. Pero marca ya la relación con unos textos que se han corrompido, y deben ser restaurados –lo que da lugar al método de interpretación histórico-filológico–, o que están culturalmente lejanos, y deben ser adaptados a la nueva sensibilidad, de donde resulta el método alegórico. El conflicto entre los dos métodos va a marcar la historia de la hermenéutica. Dilthey se decanta claramente por el primero, aunque el método alegórico reaparecerá siempre de nuevo. Aparte de sus peligros, tiene una cierta superioridad que le viene dada por-

2

Irre ich nicht, so kehrt dieser Gegensatz nur unter veränderten Umständen in dem Kampf der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule wieder. Ihre gemeinsame Grundlage war natürlich, daβ ein innerer Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung Altes und Neues Testament verbinde. Denn ein solcher wurde ja durch die Benutzung von Weissagungen und Vorbildern im Neuen Testament gefordert. Indem die christliche Kirche von dieser Voraussetzung ausging, entstand für sie eine komplizierte Lage gegenüber ihren Gegnern in bezug auf die Auslegung ihrer heiligen Schriften. Gegenüber den Juden bedurfte sie der allegorischen Deutung, um die Logos-Theologie in das Alte Testament

que ya presupone, de por sí, al otro método, y porque muestra una conciencia mayor de la distancia temporal y de la opacidad del tiempo.

Pero es la dimensión exclusivamente filológica y crítica la que mejor se desarrolla ahora, a juicio de Dilthey: se trata de *fijar* los textos, establecer de modo duradero las manifestaciones de la vida con las que se va a trabajar, de tal modo que esa tarea filológica sea ya propiamente interpretación. Además, los textos que se fijan son los de los poetas –justo los que siguen interesando en primera línea a la hermenéutica moderna–; y los poetas eran, al menos desde Sócrates, «los mensajeros de los dioses». Es de destacar, finalmente, que esa interpretación, la selección de los textos «verdaderos», establece un criterio que todavía busca la hermenéutica actual, de Gadamer a Ricoeur o Steiner: lo adecuado, lo decoroso, lo correcto. La capacidad para encontrar lo que realmente conviene, cuya raíz esta en el justo medio, el *mesotés* aristotélico, guía tanto la interpretación y comprensión en general como el mismo proceso de establecer cada texto, cada manifestación duradera de la vida, por interpretar.

2

Si no me equivoco, este antagonismo no hace sino retornar, en circunstancias diferentes, con la lucha de las escuelas teológicas alejandrina y antioquena. Su base común era, naturalmente, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están enlazados por una conexión interna de profecía y cumplimiento. Pues tal conexión venía ya exigida por el uso de profecías y prefiguraciones en el Nuevo Testamento. Al partir de este presupuesto, la Iglesia cristiana se colocaba en una complicada situación frente a sus enemigos en lo que se refiere a la interpretación de las Sagradas Escrituras. Frente a los judíos, necesitaba de la interpretación alegórica, a fin de incorporar al Antiguo Testamento la teología

hineinzutragen; den Gnostikern gegenüber mußte sie sich dagegen einer zu weit gehenden Anwendung der allegorischen Methode erwehren. Philons Spuren folgend, haben Justin und Irenäos es versucht, Regeln für die Abgrenzung und Handhabung der allegorischen Methode aufzustellen. Tertullian nimmt im selben Kampfe mit Juden und Gnostikern das Verfahren des Justin und Irenäos auf, entwickelt aber andererseits fruchtbare Regeln einer besseren Auslegungskunst, denen er freilich dann selber nicht immer treu bleibt. In der griechischen Kirche kam es zu einer prinzipiellen Fassung des Gegensatzes. Die antiochenischeSchule erklärte ihre Texte nur nach grammatisch-historischen Grundsätzen. So sah der Antiochener Theodoros im Hohen Lied nur einen Hochzeitsgesang. Er erblickte im Hiob nur die dichterische Gestaltung einer geschichtlichen Überlieferung. Er verwarf die Überschriften der Psalmen und widerlegte in Rücksicht auf einen ansehnlichen Teil der messianischen Weissagungen ihre direkte Beziehung auf Christus. Er nahm nicht einen doppelten Sinn der Texte an, sondern nur einen höheren Zusammenhang zwischen den Vorgängen. Wogegen dann Philon, Clemens und Origenes an den Texten selber einen pneumatischen Sinn vom wirklichen unterschieden.

Da ist es nun aber für den Fortgang in der Auslegungskunst zur Hermeneutik, in der diese zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhoben wird, ein weiterer Schritt, daß aus diesem Kampf die ersten durchgeführten hermeneutischen Theorien entstanden sind, von denen wir Kenntnis haben. Schon nach Philo existieren κάνονες y νόμοι της ἀλληγορίας[13], die im Alten Testament angewandt sind und deren Kenntnis sonach seiner Interpretation zugrunde gelegt werden muß. Hierauf gründeten Origenes im vierten Buch seiner Schrift περὶ ἀρχῶν[14] und Augustinus im dritten Buch de doctrina christiana eine zusammenhängend dargestellte hermeneutische Theorie. Dem traten dann zwei leider verlorene hermeneutische Schriften der antiochenischen Schule gegenüber, Diodoros: τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας[15] Theodoros: de allegoria et historia contra Origenem.

del *lógos*; frente a los gnósticos, en cambio, tenía que oponerse a una aplicación excesiva del método alegórico. Siguiendo las huellas de Filón[15], Justino[16] e Ireneo[17] intentaron establecer reglas para la delimitación y el manejo de ese método alegórico. Tertuliano[18], en la misma lucha contra judíos y gnósticos, recoge el procedimiento de Justino e Ireneo, pero desarrolla, por otro lado, fecundas reglas para una mejor técnica interpretativa, bien es verdad que sin permanecer siempre fiel a ellas. En la Iglesia griega se llegó a una formulación de principio de este antagonismo. La Escuela de Antioquía explicaba sus textos siguiendo únicamente principios histórico-gramáticos. Así, el antioqueno Teodoro[19] sólo veía en el *Cantar de los Cantares* un epitalamio. Y en el libro de *Job* nada más que la configuración poética de una tradición histórica. Desechó los títulos de los *Salmos* y, con respecto a una parte considerable de las profecías mesiánicas, rebatió que tuvieran una relación directa con Jesucristo. No aceptaba que los textos tuvieran un doble sentido, sino tan sólo que había una conexión superior entre los procesos. En contra de lo cual, Filón, Clemente[20] y Orígenes distinguían en los textos un sentido pneumático de otro efectivo.

Pero para el avance en el desarrollo de la técnica interpretativa hasta una hermenéutica que haya sido elevada hasta la conciencia científica, hay todavía otro paso, y es que de esta lucha surgieron las primeras teorías hermenéuticas elaboradas de las que tenemos noticia. Ya según Filón existen *cánones y nómoi tes allegorías,* aplicados en el Antiguo Testamento, y cuyo conocimiento debe ser puesto a la base de la interpretación de éste. Sobre esto fundaron Orígenes, en el cuarto libro de su escrito *Peri archon,* y San Agustín, en el tercer libro de *De Doctrina cristiana,* una teoría hermenéutica presentada de modo consistente. A esto se enfrentaron dos escritos hermenéuticos, por desgracia perdidos, de la Escuela de Antioquía: el *Tis diaphora theorias kaì allegorías* de Diodoro[21], y de *allegoria et historia contra Origenem,* de Teodoro.

El debate de la exégesis bíblica entre la interpretación alegórica y la histórico-gramatical

La primera teología cristiana, en efecto, en su interés por conciliar la filosofía griega y el nuevo mensaje de Cristo, se ve obligada a construir una técnica de interpretación que le permita alzarse sobre las corrientes rivales. La dificultad añadida es que ahora no se trata de textos poéticos de inspiración divina, sino de la palabra directa de Dios mismo. La estrategia será, entonces, mostrar que detrás de la literalidad de lo dicho hay oculta otra cosa que precisa del esfuerzo hermenéutico, de modo que se pueda entender algo distinto del sentido inmediato de la letra, que a menudo es inaceptable o incomprensible. Se trata realmente de un *allegorein*: decir literalmente otra cosa *(allos)*, y declararla *(agoreúein)*, además, abierta y públicamente (la antigua *ágora* resuena aquí): poner en el espacio de lo común, como un mensaje para todos, lo que inicialmente estaba oculto y accesible sólo a unos pocos iniciados. Por otro lado, el objeto era evitar una «hermenéutica ilimitada» como la de los gnósticos; ilimitada tanto respecto al intérprete, que se coloca fuera de los confines marcados por una autoridad determinada, como respecto al texto mismo, que corre el riesgo de quedar ahogado en la multiplicación de interpretaciones libres y diversas. En el marco de una lucha de poder religioso e institucional, la anterior búsqueda de la medida, de lo adecuado, se expresa ahora como determinación del límite: la costura en la que se entreveran el texto y la interpretación. En el momento histórico del que se ocupa aquí Dilthey, esa costura estaba determinada por los motivos concretos de los agentes históricos. Tales motivos podían ser de orden moral –eliminar lo escandaloso en las Escrituras o en textos respetados–; racional –hacer compatibles la inter-

pretación racional del mundo con el mito–, o simplemente utilitarista –no prescindir de autores antiguos o clásicos–. Sólo la adecuada interpretación alegórica, dentro de los límites, podía salvar esos tres órdenes.

Dilthey, que, por sus investigaciones de juventud, estaba sobradamente familiarizado con los escritos de los Padres de la Iglesia, pasa con relativa rapidez por esta fase de la historia. Curiosamente, no menciona a Pablo, y apenas a Agustín, el cual, con su distinción entre *actus signatus* y *actus exercitus*, y con el concepto del *verbum interius*, el verbo interior, que recogía la distinción estoica entre el *lógos proferikos* y el *lógos endiathetos*, había de ser, sin duda, el autor antiguo más influyente en la nueva hermenéutica, tanto en Heidegger como en Gadamer. Tampoco los dos autores alejandrinos en los que Dilthey se detiene, Filón y Orígenes, están en estricta continuidad (Grondin, 1991, pp. 33-37). Mientras Filón buscaba universalizar la alegoría, de tal modo que toda la letra debe remitir a algo previo a la palabra a fin de que esto sea captado plena y unívocamente, Orígenes buscaba en Jesucristo el espíritu a partir del cual interpretar la letra del Antiguo Testamento, estableciendo para ello una serie de tipologías que enlacen a éste con el Nuevo (el sacrificio de Isaac por Abraham, por ejemplo, equivaldría a la entrega de Cristo por el Padre).

Se trata, en definitiva, del problema hermenéutico por excelencia: definir las relaciones exactas entre el espíritu y la letra. Gran parte de la disputa posterior entre catolicismo y protestantismo girará alrededor de él. Schleiermacher, meta de Dilthey en esta historia, sería quien lo formularía precisamente más adelante: encontrar el espíritu *en* la letra.

Interpretation und ihre Regelgebung traten seit der Renaissance in ein neues Stadium. Man war vom klassischen und christlichen Altertum durch Sprache, Lebensbedingungen und Nationalitat gesondert. Interpretation wurde sonach hier noch anders als einst in Rom Versetzung[16] in ein fremdes geistiges Leben vermittels grammatischer, sachlicher und historischer Studien. Und diese neue Philologie, Polymathie und Kritik hatte vielfach nur mit Nachrichten und Trümmern zu arbeiten. So muβte sie in einer neuen Weise schöpferisch und konstruktiv sein. Daher traten Philologie, Hermeneutik und Kritik auf eine hohere Stufe. Eine umfangreiche hermeneutische Literatur ist aus den nächsten vier Jahrhunderten vorhanden. Sie bildet zwei verschiedene Ströme: denn die klassischen und die biblischen Schriften waren die groβen Kräfte, die man sich anzueignen strebte. Die klassisch-philologische Regelgebung bezeichnete sich als ars critica. Solche Werke, unter denen die von Scioppius, Clericus und das unvollendete des Valesius hervorragten, gaben in ihrem ersten Teil eine hermeneutische Kunstlehre. Unzählige Aufsätze und Vorreden handelten *de interpretatione*. Die endliche Konstituierung der Hermeneutik verdankt man aber der biblischen Interpretation. Die erste bedeutende und vielleicht die tiefgründigste dieser Schriften war die clavis des Flacius (1567).

In ihr zuerst wurde der Inbegriff der bis dahin gefundenen Interpretationsregeln zu einem Lehrgebäude verbunden, und zwar vermittels des Postulats, daβ durch das kunstmäβige Verfahren nach diesen Regeln ein allgemeingultiges Verständnis erreichbar sein müsse. Dieser prinzipielle Gesichtspunkt, welcher in der Tat die Hermeneutik regiert, wurde dem Flacius durch die Kämpfe des 16. Jahrhunderts zum Bewuβtsein gebracht. Gegen zwei Fronten hatte Flacius zu kämpfen. Sowohl die Wiedertäufer als der restaurierte Katholizismus behaupteten die Dunkelheit der Heiligen Schrift. Indem Flacius sich dem entgegenstellt, lernt er besonders von der Exegese Calvins, welche von der Auslegung vielfach auf die Grundsätze derselben zurückgegangen war. Das am meisten dringende Geschäft fur einen damaligen Lutheraner war die Widerlegung der katholischen Lehre von der Tradition, welche eben damals neu formuliert worden war. Das Recht der Tradition, die Schriftauslegung zu bestimmen, konnte im Streitverfahren gegen das protestantische

3

A partir del Renacimiento, la hermenéutica y su regulación entraron en un nuevo estadio. El lenguaje, las condiciones de vida y la nacionalidad hacían que se estuviera muy alejado de la Antigüedad clásica y cristiana. De modo que la interpretación se convirtió, a diferencia de lo que fuera una vez en Roma, en transposición a una vida espiritual extraña por medio de estudios gramáticos, temáticos e históricos. Y, en gran medida, esta nueva filología, polimatía y crítica sólo contaba para su trabajo con noticias y ruinas. Así que tuvo que ser constructiva y creadora de un modo nuevo. La filología, la hermenéutica y la crítica entraron, por tanto, en un estadio superior. Existe una abundante literatura hermenéutica de los cuatro siglos siguientes. Forma dos corrientes distintas: la de los escritos clásicos y los escritos bíblicos, pues éstas eran las mayores fuerzas de las que se aspiraba a apropiarse. La regulación clásico-filológica se designó *ars critica*. Tales obras, entre las que descuellan las de Scioppus[22], Clericus[23] y la incompleta de Valesius[24], ofrecían, en su primera parte, una técnica hermenéutica. Innumerables ensayos y prólogos trataban de *interpretatione*. Pero la constitución definitiva de la hermenéutica se la debemos a la interpretación bíblica[25]. El primero de estos escritos realmente significativo, y acaso el más profundo de ellos, fue la *Clavis de Flacius* (1567)[26].

En esta obra, por primera vez, una suma de las reglas de interpretación encontradas hasta entonces se traba formando un edificio doctrinal, mediante el *postulado* de que, procediendo técnicamente según estas reglas, habría de hacerse alcanzable una comprensión universalmente válida. A través de las luchas del siglo XVI Flacius cobró conciencia de este punto de vista de principio, que rige de hecho la hermenéutica. Él tenía que combatir en dos frentes. Tanto los anabaptistas como el Catolicismo restaurado afirmaban la obscuridad de las Sagradas Escrituras. Al oponerse a esto, Flacius se instruye especialmente en la exégesis de Calvino, quien se había remontado muchas veces desde la interpretación hasta los principios de la misma. El asunto más urgente para un luterano de entonces era refutar la doctrina católica de la tradición[27], que precisamente acababa de ser reformulada de nuevo. En la polémica con el principio protestante de la Escritura, el derecho de la tradición a determinar la interpretación

Schriftprinzip nur darauf gegrundet werden, daß aus den biblischen Schriften selber eine ausreichende und allgemeingultige Interpretation nicht abgeleitet werden könne. Das tridentinische Konzil, das 1545-1563 tagte, hat von seiner vierten Session ab diese Fragen behandelt, 1564 ist dann die erste authentische Ausgabe der Dekrete erschienen. Am scharfsinnigsten hat spater Bellarmin, der Vertreter des tridentinischen Katholizismus, einige Zeit nach dem Werke des Flacius in einer Streitschrift von 1581 die Verständlichkeit der Bibel bekämpft und hierdurch die Notwendigkeit der Tradition zu ihrer Ergänzung nachzuweisen gesucht. Im Zusammenhang dieser Kämpfe unternahm Flacius, die Möglichkeit allgemeingültiger Interpretation hermeneutisch zu erweisen. Und im Ringen mit dieser Aufgabe brachte er sich Mittel und Regeln für ihre Lösung zum Bewußtsein, welche keine fruhere Hermeneutik herausgestellt hatte.

Stößt der Ausleger in seinem Text auf Schwierigkeiten, so ist ein Hilfsmittel von sublimer Art vorhanden, sie zu lösen: der in der lebendigen christlichen Religiosität gegebene Schriftzusammenhang. Übersetzen wir das aus der dogmatischen Denkweise in die unsere, so ist dieser hermeneutische Wert der religiosen Erfahrung nur ein einzelner Fall des Prinzips, nach welchem in jedem Interpretationsverfahren als ein Faktor desselben die Auslegung aus dem sachlichen[17] Zusammenhang enthalten ist. Neben diesem religiösen Auslegungsprinzip gibt es aber auch verstandesmäßige. Das nächste derselben ist die grammatische Interpretation Aber Flacius zuerst erfaßt nun daneben die Bedeutung des psychologischen oder technischen Prinzips der Auslegung, nach welchem die einzelne Stelle aus der Absicht und Komposition des ganzen Werkes interpretiert werden muß. Und er zuerst benutzt fur diese technische Interpretation methodisch die Erkenntnisse der Rhetorik über den inneren Zusammenhang eines literarischen Produktes, seine Komposition und seine wirkungskräftigen Elemente. Vorgearbeitet hat ihm hierbei die Umbildung der aristotelischen Rhetorik durch Melanchthon. Flacius selbst ist sich bewußt, zuerst methodisch das Hilfsmittel für die eindeutige Bestimmung von Stellen verwertet zu haben, welches in dem Kontext, dem Ziele, der Proportion, der Kongruenz der einzelnen Teile oder Glieder enthalten ist. Er bringt den hermeneutischen Wert desselben unter einen allgemeinen Gesichtspunkt der Methodenlehre. "Auch sonst uberall erhalten ja die einzelnen Teile eines Ganzen aus ihrer Beziehung zu diesem

de la Escritura sólo podía fundarse en que no es posible deducir de los escritos bíblicos mismos una interpretación suficiente y de validez universal. El Concilio de Trento, reunido de 1545 a 1563, trató estas cuestiones a partir de la cuarta sesión, y en 1564 apareció la primera edición auténtica de los decretos. Más tarde, Belarmino[28], representante del Catolicismo tridentino, combatió con la mayor agudeza, un tiempo después de la obra de Flacius, en un escrito polémico de 1581, la inteligibilidad de la Biblia, buscando demostrar así la necesidad de la tradición para completarla. En el contexto de estas luchas, Flacius se propuso demostrar hermenéuticamente la posibilidad de una interpretación de validez universal. Y debatiéndose con esta tarea, cobró conciencia de medios y reglas para resolverla que ninguna hermenéutica anterior había planteado.

Si el intérprete tropieza en su texto con dificultades, cuenta con un remedio sublime para resolverlas: la conexión de la Escritura dada en la religiosidad cristiana viva. Traducido del modo dogmático de pensar al nuestro, este valor hermenéutico de la experiencia religiosa no es más que un caso particular del principio de que en todo procedimiento de interpretación se halla contenido, como un factor del mismo, la interpretación a partir de la conexión del asunto mismo. Pero junto a este principio religioso de interpretación hay también otros propios del entendimiento. El más próximo de ellos es la intepretación gramatical. Flacius, sin embargo, es el primero en captar, junto a ésta, la significación del principio psicológico o técnico de interpretación, según el cual, un pasaje individual tiene que ser interpretado a partir de la intención y composición de toda la obra. Y para esta interpretación técnica es el primero en utilizar, metodológicamente, los conocimientos de la Retórica sobre la conexión interna de un producto literario, su composición y los elementos que poseen en él una fuerza efectiva. En este trabajo le había precedido la reformulación de la retórica aristotélica llevada a cabo por Melanchton[29]. Flacius mismo es consciente de haber sido el primero en emplear metodológicamente este recurso para la determinación unívoca de los pasajes, recurso contenido en el contexto, los fines, la proporción, la congruencia de las partes o miembros individuales. Coloca el valor hermenéutico del mismo bajo un punto de vista general de la doctrina del método. «Pues que, por lo demás, de una manera general, las partes individua-

Ganzen und dessen anderen Teilen ihr Verstandnis." Er geht dieser inneren Form eines Werkes bis in den Stil und die einzelnen Wirkungselemente nach und entwirft schon feinsinnige Charakteristiken des paulinischen und johanneischen Stils. Es war ein groβer Fortschritt, freilich innerhalb der Schranken der rhetorischen Auffassung. Ist doch jede Schrift für Melanchthon und Flacius nach Regeln gemacht, wie sie nach Regeln verstanden wird. Sie ist wie ein logischer Automat, der umkleidet ist mit Stil, Bildern und Redefiguren.

Die formellen Mangel seines Werkes wurden in der Hermeneutik Baumgartens überwunden. In dieser machte sich nun aber zugleich eine zweite groβe theologisch-hermeneutische Bewegung geltend. In Baumgartens Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek begannen neben niederländischen Auslegern die englischen Freidenker und Erläuterer des Alten Testaments aus der Völkerkunde in den deutschen Gesichtskreis zu treten. Semler und Michaelis bildeten sich in seinem Verkehr und der Teilnahme an seinen Arbeiten. Michaelis wandte zuerst eine einheitliche historische Anschauung von Sprache, Geschichte, Natur und Recht auf die Interpretation des Alten Testamentes an. Semler, der Vorgänger des groβen Christian Baur, erschlug die Einheit des neutestamentlichen Kanon, stellte die richtige Aufgabe, jede einzelne Schrift in ihrem Lokalcharakter zu begreifen, verband dann diese Schriften zu einer neuen Einheit, welche in der lebendigen geschichtlichen Auffasung der urchristlichen Kämpfe zwischen dem Judenchristentum und den Christen freierer Ordnung enthalten ist, und fuhrte in seiner Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik mit derber Entschiedenheit diese ganze Wissenschaft auf zwei Stucke zurück: Interpretation aus dem Sprachgebrauch und aus den historischen Umstanden. Damit war die Befreiung der Auslegung vom Dogma vollzogen, die grammatisch-historische Schule war begrundet. Der feine und vorsichtige Geist Ernestis hat dann in dem Interpres die klassische Schrift fur diese neue Hermeneutik geschaffen. An ihrer Lektüre hat noch Schleiermacher seine eigne Hermeneutik entwickelt. Auch diese Fortschritte vollzogen sich freilich innerhalb fester Schranken. Unter den Händen dieser Exegeten löst sich Komposition und Gedankengewebe jeder Schrift eines Zeitalters in dieselben Fäden auf: den lokal und temporell bedingten Kreis der Vorstellungen. Nach dieser pragmatischen Geschichtsauffassung wird die religiös und moralisch

les de un todo contienen su comprensión a partir de su relación con este todo y sus otras partes.»[30] Persigue esta forma interna[31] de una obra hasta el estilo y los diversos elementos efectivos, bosquejando ya sutiles caracterizaciones del estilo de San Juan y de San Pablo. Fue un gran progreso, claro que dentro de los límites de la concepción retórica. Pues, para Melanchton y Flacius, todo escrito está hecho de acuerdo con reglas, cuando según reglas se lo comprende. Es como un autómata lógico, disfrazado con estilo, imágenes, y tropos.

Las deficiencias formales de su obra fueron superadas por la hermenéutica de *Baumgarten*[32]. En esta última se hace valer a la vez, sin embargo, un segundo gran movimiento teológico-hermenéutico. En las *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*[33] de Baumgarten comenzaron a aparecer en el horizonte alemán, junto a intérpretes holandeses, los librepensadores ingleses[34] y los exégetas del Antiguo Testamento que se basaban en la etnografía. Semler[35] y Michaelis[36] se formaron en contacto con él y participando en sus trabajos. Michaelis aplicó por primera vez a la interpretación del Antiguo Testamento una intuición histórica unitaria de lenguaje, historia, naturaleza y derecho. Semler, antecesor del gran Christian Baur[37], desmanteló la unidad del canon neotestamentario; planteó la tarea adecuada, concebir cada escrito individual en su carácter local, y trabó luego estos escritos hasta formar una nueva unidad, contenida en la concepción histórica viva de las luchas de los primeros cristianos entre el cristianismo judaico y los cristianos de orden más libre, y, en sus preparativos para una hermenéutica teológica, redujo con implacable resolución toda esta ciencia a dos partes: la interpretación por el uso lingüístico y por las circunstancias históricas. Con ello quedaba completada la liberación de la interpretación del dogma, y fundada la escuela histórico-gramática. El sutil y prudente espíritu de Ernesti[38] creó luego, con el *Interpres*, el escrito clásico para esta nueva hermenéutica. Con su lectura desarrollaría aun Schleiermacher su propia hermenéutica. Claro que también estos progresos se ejecutaron dentro de unos límites fijos. En las manos de estos exégetas, la composición y el tejido de pensamiento de cada escrito de una época se resuelve en los mismos hilos: el círculo de representaciones, condicionado local y temporalmente. De acuerdo con esta concepción pragmática de la historia, la naturaleza del ser humano, de índole igualmente religiosa y mo-

gleichmäßig geartete Menschennatur nur von außen lokal und temporell eingeschrankt. Sie ist ungeschichtlich.

Bis dahin waren klassische und biblische Hermeneutik nebeneinander gegangen. Mußten nicht beide als Anwendungen einer allgemeinen aufgefaßt werden? Der Wolfianer Meier tat diesen Schritt in seinem Versuch einer allgerneinen Auslegungskunst 1757. Er faßte den Begriff seiner Wissenschaft wirklich so allgemein als moglich: sie soll die Regeln entwerfen, welche bei jeder Auslegung von Zeichen zu beobachten sind. Aber das Buch zeigt wieder einmal, daß man nicht nach Gesichtspunkten von Architektonik und Symmetrie neue Wissenschaften erfinden kann. So entstehen nur blinde Fenster, durch die niemand sehen kann. Werden konnte eine wirkungskräftige Hermeneutik nur in einem Kopf, in dem sich die Virtuosität philologischer Interpretation mit echtem philosophischen Vermögen verband. Ein solcher war Schleiermacher.

El ascenso de la hermenéutica en la Edad Moderna

La hermenéutica moderna nace entre ruinas y la percepción del alejamiento de un pasado ya irrecuperable: el mundo antiguo. Hay una conciencia de ruptura con el mundo anterior y de una distancia temporal imposible de superar. Ahora más que nunca se hace valer ese «*nach*-», ese carácter epigonal de la interpretación, pero también, y sobre todo, la productividad del tiempo. Pues es ahora cuando el mundo antiguo empieza a existir como tal, creado por una época que se siente a la vez deficitaria y proveniente de aquello que ella misma se pone como su pasado ideal. La Edad Moderna nace creando y ensalzando la Edad Antigua. Veremos en el siguiente ensayo cómo esta vuelta sobre el pasado para afirmar y lanzar el presente es, en realidad, el movimiento con el que comienza la comprensión más elemental, el movimiento de la vivencia.

ral, queda restringida, desde fuera, sólo local y temporalmente. Es ahistórica.

Hasta este momento, la hermenéutica clásica y la bíblica habían marchado cada una por su lado. ¿No habría que concebirlas como aplicaciones de una hermenéutica universal? El wolfiano Meier[39] dio este paso en su ensayo de un *Arte universal de interpretación,* en 1757. Captó efectivamente el concepto de su ciencia con toda la universalidad posible: ésta tiene que bosquejar reglas que deben ser observadas en toda interpretación de signos. Pero el libro enseña, una vez más, que no cabe inventar nuevas ciencias de acuerdo con los puntos de vista de la arquitectónica o la simetría. De ese modo surgen tan solo ventanas ciegas por las que nadie puede mirar. Una hermenéutica de efectivo vigor podía llegar a serlo únicamente en una cabeza en la que el virtuosismo de la interpretación filológica fuera unido a una genuina capacidad filosófica. Y esa cabeza fue Schleiermacher.

En el marco de estos trescientos años de historia del espíritu moderno, el movimiento que describe ahora Dilthey puede parecer un episodio menor. Comparado con el imponente despliegue de la ciencia y la filosofía modernas, de Descartes a Kant, con ese conocimiento inaugural construido sobre la Razón y la experiencia directa de la naturaleza, el movimiento hermenéutico, nutrido de la polémica de protestantismo y catolicismo en torno a la interpretación de los textos antiguos sagrados, ha podido resultar, desde una perspectiva «técnico-racional», un anacronismo. Lo mismo, y no es una coincidencia, que las ciencias del espíritu. La eclosión de la hermenéutica contemporánea –en gran medida, una reacción a la crisis de esta perspectiva «técnico-racional»– ha permitido corregir esa perspectiva. Pero el tardío descubrimiento de ese «episodio menor», en el que se anun-

cia una visión más ajustada de la razón, explica la dificultad de contar su historia.

De hecho, la que Dilthey relata es unilateral, restringida al ámbito germánico y, dentro de él, al aspecto teológico. Ignora las aportaciones del mundo latino, desde el humanismo italiano del Renacimiento hasta Vico –en cuya obra, sin embargo, bebería la tradición histórica de la que él se nutre–, o incluso las, nada desdeñables, de Spinoza o Leibniz. Spinoza desarrolló toda una hermenéutica racional en su *Tratado teológico-político*, y Leibniz fue el único de los grandes filósofos modernos que intentó entroncar la nueva razón con la tradición hermenéutica que venía desde el Renacimiento. También deja Dilthey de lado a autores alemanes como Chladenius –forjador del neologismo *hermenéutica*– o Danhauer –que acentuaba el momento lógico frente al retórico–, de modo que su historia resulta más continua y limpia de lo que seguramente fue.

Pero no se trata ahora, para nosotros, de rectificar esa historia (puede consultarse la bibliografía al final de nuestra introducción), sino de destacar los elementos que se hacen efectivos en ella. Tales son:

a) la relegación de la tradición alegórica y la importancia concedida a la interpretación gramatical y a los conocimientos lingüísticos, dejando sin desarrollar, no obstante, una teoría del signo, deficiencia que acompañará siempre a la hermenéutica, sobre todo a la alemana;

b) las dificultades que presenta el principio luterano de *sola scriptura*, por el que los textos sagrados se bastan por sí mis-

4

Die Bedingungen, unter denen er arbeitete: Winckelmanns Interpretation von Kunstwerken, Herders kongeniales Sich-Einfuhlen in die Seele von Zeitaltern und Volkern und die unter dem neuen ästhetischen Gesichtspunkt arbeitende Philologie von

mos para su correcta interpretación. Por un lado, permite anticipar en la composición retórica del texto la estructura del círculo hermenéutico entre las partes y el todo, pero, por otro obliga, sobre todo en el caso de Flacius, tanto a recuperar la interpretación alegórica y recurrir ocasionalmente al auxilio de los Padres de la Iglesia (Grondin, 1991, pp. 55 s.) como a la explicación por la fe. Esta última es la gran intuición de Dilthey. Teológicamente, el principio estaba ya formulado desde antiguo: «hay que creer para entender». Dilthey le encuentra su productividad hermenéutica: se trata de la conexión real de la cosa misma, del asunto: sólo quien ya está iniciado en el asunto de que el texto trata, quien ya está introducido, puede bastarse a sí mismo para comprender el texto sin más. Pero con esto nos hallamos de nuevo en el círculo hermenéutico: la conexión que el comprender busca está realmente dada ya de antemano. Sólo quien tiene la fe puede comprender la Escritura en sus pasajes más oscuros. Resolver ese círculo –entrar adecuadamente en él, como decía Heidegger– requiere superar la ahistoricidad del comprender. El asunto que se revela en el texto y que se trata de comprender, se da históricamente. La intuición de Dilthey, que la hermenéutica de Gadamer ha elaborado (bien que negándole a Dilthey este mérito), es que la comprensión es histórica. Para mostrarlo, había de venir Schleiermacher y la hermenéutica romántica, que es para Dilthey la culminación de ese recorrido. Puesto que se trata de hacer productivo el tiempo, sólo una conexión previamente captada de la condición temporal puede alcanzar la comprensión de la hermenéutica misma.

4

Las condiciones en las que trabajaba: la interpretación de obras de arte de Winckelmann[40], la endopatía congenial de Herder con el alma de épocas y pueblos, y la filología, la cual trabajaba bajo un nuevo punto de vista estético, de Heyne[41] Friedrich August

Heyne, Friedrich August Wolf und dessen Schülern, unter denen Heindorf in engster Gemeinschaft platonischer Studien mit Schleiermacher lebte –das alles verband sich in ihm mit dem Verfahren der deutschen Transzendentalphilosophie, hinter das im Bewutsein Gegebene zurückzugehen auf ein schöpferisches Vermogen, das einheitlich wirkend, seiner selbst unbewuβt, die ganze Form der Welt in uns hervorbringt. Eben aus der Verbindung dieser beiden Momente entstand die ihm eigne Kunst der Interpretation und die definitive Begründung einer wissenschaftlichen Hermeneutik.

Die Hermeneutik war bis dahin im besten Falle ein Gebäude von Regeln gewesen, dessen Teile, die einzelnen Regeln, durch den Zweck einer allgemeingültigen Interpretation zusammengehalten wurden. Sie hatte die Funktionen, welche in diesem Vorgang der Interpretation zusammenwirken, als grammatische, historische, ästhetisch-rhetorische und sachliche Auslegung gesondert. Und sie hatte aus der philologischen Virtuosität vieler Jahrhunderte die Regeln zum Bewuβtsein gebracht, nach welchen diese Funktionen wirken müssen. Hinter diese Regeln ging nun Schleiermacher zurück auf die Analysis des Verstehens, also auf die Erkenntnis dieser Zweckhandlung selber, und aus dieser Erkenntnis leitete er die Möglichkeit allgemeingültiger Auslegung, deren Hilfsmittel, Grenzen und Regeln ab. Er konnte aber das Verstehen als ein Nachbilden, Nachkonstruieren nur in seiner lebendigen Beziehung zu dem Vorgang der literarischen Produktion selber analysieren. In der lebendigen Anschauung von dem schöpferischen Vorgang, in welchem ein lebensmächtiges literarisches Werk entsteht, erkannte er die Bedingung für die Erkenntnis des anderen Vorgangs, der aus Schriftzeichen das Ganze eines Werkes und aus diesem Absicht und Geistesart seines Urhebers versteht.

Es bedurfte aber einer neuen psychologisch-historischen Anschauung, das so gestellte Problem zu lösen. Von der Verbindung ab, welche zwischen der griechischen Interpretation und der Rhetorik als der Kunstlehre einer bestimmten Art literarischer Produktion bestand, haben wir die Beziehung verfolgt, um welche es sich hier handelt. Aber die Auffassung beider Vorgänge war immer eine logisch-rhetorische geblieben. Die Kategorien, in denen sie sich vollzog, waren stets Machen, logischer Zusammenhang, logische Ordnung und dann ein Bekleiden dieses logischen Produktes mit Stil und Redefiguren und Bildern. Nun wer-

Wolf y sus discípulos, de entre los cuales Heindorf convivió con Schleiermacher en la íntima comunidad de los estudios platónicos –todo esto se unía en él al proceder de la filosofía transcendental alemana[42], consistente en remontarse, por detrás de lo dado en la conciencia, a una facultad creadora que, operando de modo unitario, inconsciente de sí misma, produzca dentro de nosotros toda la forma del mundo–. Precisamente a partir del enlace de estos dos momentos surgió la técnica de la interpretación propia de Schleiermacher, y la fundamentación definitiva de una hermenéutica científica.

Hasta entonces, la hermenéutica había sido, en el mejor de los casos, un edificio de reglas, cuyas partes, cada una de las reglas aisladas, se mantenían cohesionadas por la finalidad de una interpretación de validez universal. Había distinguido las funciones que operan conjuntamente en este proceso de interpretación como interpretación gramática, histórica, estético-retórica y real del asunto. Y, nutriéndose del virtuosismo filológico de muchos siglos, había creado conciencia de las reglas según las cuales tienen que operar estas funciones. Schleiermacher, entonces, fue más allá de estas reglas, hasta el análisis del comprender, esto es, hasta el conocimiento de la acción con arreglo a un fin, y a partir de este conocimiento dedujo la posibilidad de una interpretación de validez universal, sus medios auxiliares, sus límites y sus reglas. Pero sólo por su viva relación con el proceso de la producción literaria misma pudo él analizar el comprender como un reproducir. En la viva intuición del proceso creativo en el que surge una obra literaria de poderosa vitalidad, reconoció la condición para el conocimiento del otro proceso, el que, a partir de signos escritos, comprende el todo de una obra y, a partir de ese todo, la intención y la índole espiritual de su autor.

Era menester, sin embargo, una nueva intuición psicológico-histórica para resolver el problema así planteado. Hemos seguido la relación de que se trata aquí desde el enlace que existía entre la interpretación griega y la retórica como técnica de un tipo determinado de producción literaria. Pero la captación de ambos procesos no había dejado nunca de ser lógico-retórica. Las categorías en las que se ejecutó eran siempre el hacer, la conexión lógica, el orden lógico, y, luego, revestir este producto lógico de estilo, tropos e imágenes. Ahora, sin embargo, se aplican conceptos totalmente nuevos para comprender una producción lite-

den aber ganz neue Begriffe angewandt, um ein literarisches Produkt zu verstehen. Da ist nun ein einheitlich und schöpferisch wirkendes Vermogen, welches, seines Wirkens und Bildens nicht bewuβt, die ersten Anregungen zu einem Werke aufnimmt und ausgestaltet. Empfangen und selbsttätig Bilden sind in ihm untrennbar. Individualität wirkt da bis in die Fingerspitzen und einzelnen Worte. Ihre höchste Auβerung ist die äuβere und innere Form des literarischen Werkes. Und nun kommt diesem Werk das unersättliche Bedurfnis entgegen, die eigne Individualitat zu erganzen durch die Anschauung anderer. Verstehen und Interpretation sind so im Leben selber immer regsam und tätig, ihre Vollendung erreichen sie in der kunstmäβigen Auslegung lebensmächtiger Werke und des Zusammenhangs derselben im Geiste ihres Urhebers. Dies war die neue Anschauung in der besonderen Form, welche sie in Schleiermachers Geist annahm.

Darin lag nun aber eine weitere Bedingung für diesen groβen Wurf einer allgemeinen Hermeneutik, daβ die neuen psychologischgeschichtlichen Anschauungen von den Genossen Schleiermachers und ihm selber zu philologischer Kunst der Interpretation durchgebildet wurden. Eben hatte sich der deutsche Geist in Schiller, Wilhelm von Humboldt, den Brüdern Schlegel von der dichterischen Produktion zum Nachverständnis der geschichtlichen Welt gewandt. Es war eine mächtige Bewegung; Böckh, Dissen, Welcker, Hegel, Ranke, Savigny sind von ihr bedingt gewesen. Friedrich Schlegel wurde Schleiermachers Führer zur philologischen Kunst. Die Begriffe, welche diesen in seinen glänzenden Arbeiten über griechische Poesie, Goethe, Boccaccio leiteten, waren die der inneren Form des Werkes, der Entwicklungsgeschichte des Schriftstellers und des in sich gegliederten Ganzen der Literatur. Und hinter solchen einzelnen Leistungen einer nachkonstruierenden philologischen Kunst lag fur ihn der Plan einer Wissenschaft der Kritik, einer ars critica, welche auf eine Theorie des produktiven literarischen Vermögens gegrundet sein sollte. Wie nahe beruhrte sich dieser Plan mit Schleiermachers Hermeneutik und Kritik.

Und von Schlegel ging nun auch der Plan der Plato-Übersetzung aus. An ihr bildete sich die Technik der neuen Interpretation aus, die dann zunächst Böckh und Dissen auf Pindar anwandten. Plato muβ als philosophischer Künstler verstanden werden. Das Ziel der Interpretation ist die Einheit zwischen dem Charakter platonischen Philosophierens und der künstlerischen

raria. Tenemos aquí nada menos que una facultad que opera de modo unitario y creativo, la cual, inconsciente de su operar y formar, recoge y perfecciona las primeras incitaciones para una obra. Concebir y formar autónomamente son dos cosas inseparables en ella. La individualidad está operando hasta en las yemas de los dedos y en cada una de las palabras sueltas. Su manifestación suprema es la forma externa e interna[43] de la obra literaria. Y luego, esta obra se encuentra con la necesidad insaciable de complementar la propia individualidad por medio de la intuición de otras individualidades. El comprender y la interpretación están así siempre activos y despiertos en la vida misma, alcanzan su cumplimiento en la interpretación técnica de obras de poderosa vitalidad, y de la interconexión de las mismas en el espíritu de sus autores. Esta era la nueva intuición, en la forma particular que tomó en el espíritu de Schleiermacher.

Pero otra condición más para este gran envite de una hermenéutica universal la tenemos en que las nuevas intuiciones psicológico-históricas de los compañeros de Schleiermacher y de él mismo fueron desarrolladas hasta producir un arte filológico de la interpretación. En Schiller, en Wilhelm von Humboldt, en los hermanos Schlegel, el espíritu alemán acababa de volverse de la producción poética hacia la comprensión a posteriori del mundo histórico. Fue un movimiento vigoroso, que condicionó a Böckh[44], Dissen[45], Welcker, Hegel, Ranke[46], Savigny[47]. Fue Friedrich Schlegel[48] quien introdujo a Schleiermacher en el arte filológico. Los conceptos que guiaban a éste en sus brillantes trabajos sobre la poesía griega, sobre Goethe, o Bocaccio, eran los de la forma interna de la obra, de la historia de la evolución del escritor y del conjunto de la literatura articulado en sí mismo. Y detrás de cada uno de tales logros de una técnica filológica reconstructiva estaba para él el plan de una ciencia de la crítica, una *ars critica,* que debía estar fundada sobre una teoría de la capacidad productiva literaria. ¡Qué cerca quedaba este plan de la hermenéutica y de la crítica de Schleiermacher!

Y fue de Schlegel de quien partió también el plan para la traducción de la obra platónica. En ese trabajo se formó la técnica de la nueva interpretación, que, más tarde, Böckh primero, y Dissen después, aplicarían a Píndaro. Platón tiene que ser comprendido como un artista filosófico. El fin de la interpretación es la unidad existente entre el carácter del filosofar platónico y la for-

Form der Platonischen Werke. Philosophie ist hier noch Leben, verwachsen mit dem Gespräch, ihre schriftliche Darstellung ist nur Fixierung fur die Erinnerung. So muß sie Dialog sein, und zwar von einer so kunstlichen Form, daß diese zur eignen Nacherzeugung der lebendigen Gedankenverknüpfung nötigt. Zugleich muß aber nach der strengen Einheit dieses platonischen Denkens jeder Dialog Früheres fortführen, Späteres vorbereiten und die Fäden der verschiedenen Teile der Philosophie fortspinnen. Verfolgt man diese Beziehungen der Dialoge, so entsteht ein zsammenhang der Hauptwerke, welcher die innerste Intention Platos aufschließt. In der Erfassung dieses kunstmäßig gebildeten Zusammenhangs entsteht nach Schleiermacher erst das wirkliche Verständnis Platos, im Verhältnis zu diesem ist die Feststellung der chronologischen Abfolge seiner Werke, obwohl diese ja mit dem Zusammenhang selber vielfach zusammenfallen wird, weniger erheblich. Böckh durfte in seiner berühmten Rezension sagen, daß dies Meisterwerk den Plato erst für die philologische Wissenschaft erschlossen habe.

Si se tiene en cuenta el grado de intimidad que Dilthey había alcanzado con Schleiermacher desde su juventud, cuando comenzó sus estudios filosóficos, o la larga e inacabada biografía del mismo, que le acompañó durante toda su vida, los párrafos que ahora siguen dedicados a Schleiermacher casi sorprenden por su laconismo. Pues en la misma medida que la hermenéutica encuentra su camino en el teólogo de Berlín, puede casi decirse que Dilthey se encuentra a sí mismo en estos pasajes. Pero, sobre todo, se reencuentran en el espíritu de Schleiermacher dos trayectorias hasta entonces separadas: la de la filología, con la larga tradición que Dilthey ha bosquejado hasta aquí, y la de la filosofía, en el momento justo en que ésta da su giro decisivo de la Edad Moderna: entre Kant y el idealismo alemán.

ma artística de las obras platónicas. Aquí, la filosofía es aún vida, entrelazada con la conversación; su presentación por escrito no es más que una fijación para el recuerdo. Tiene así que ser diálogo, y de una forma tan artística que fuerce a la propia recreación de la trama viva de pensamientos. A la vez, sin embargo, siguiendo la estricta unidad de este pensar platónico, cada diálogo tiene que prolongar algo que venía de antes y preparar algo posterior, continuando así el tejido de los hilos de las diversas partes de la filosofía. Si se persiguen estas relaciones entre los diálogos, emerge una conexión entre las obras principales, conexión que revela la más íntima intención de Platón. Sólo al captar esta conexión técnicamente formada, emerge, de acuerdo con Schleiermacher, la comprensión efectiva y real de Platón; en relación con la cual resulta menos importante establecer la sucesión cronológica de sus obras, por más que esta coincida muy frecuentemente con la conexión misma. Böckh pudo decir, en su célebre recensión, que esta obra maestra había revelado por primera vez a Platón para la filología.

Hermenéutica y crítica romántica

Sobre todo, Schleiermacher establece un nuevo concepto de crítica. Hasta entonces, como hemos visto, el conjunto de reglas técnicas que había llegado a constituir la hermenéutica parecía tener una finalidad negativa: superar y eliminar los obstáculos que separaban al lector del autor –de Homero, de cualquier poeta clásico, de Dios mismo en el caso de la Escritura–, con el fin de recuperar la intención original de éste por encima de la distancia temporal y de las lenguas extranjeras: alcanzar el sentido que oculta la pátina del tiempo o la historia, depositada sobre unos signos extraños. Para ello, se había limitado a ser un mero ejercicio lógico-retórico, una serie organizada de operaciones en varios ámbitos separados, ejecutadas con el fin de desmontar la obra del tiempo. En rea-

lidad, su fin era más que nada pedagógico: explicar el texto a un auditorio que no estaba preparado para él. Se cumplía así con lo que, desde Rambach y el siglo XVIII, se llamaba la *subtilitas explicandi*.

Lo que ahora se lleva a cabo es el paso a la *subtilitas intelligendi*. Ya no es una simple cuestión de explicar el sentido oculto del texto, sino de la capacidad del intérprete para comprender la totalidad de texto por sí mismo, poniéndose en una relación genética con la motivación del autor. La hermenéutica se hace así universal, atañe a la vida misma del intérprete; ya no es una disciplina auxiliar de la teología, el derecho o la filología, sino que se sostiene por sí misma, y sus límites no son pedagógicos, o lógico-retóricos, sino, como veremos más adelante, los del lenguaje mismo.

Todo ello viene preparado por una nueva «intuición psicológico-histórica» que saca a la hermenéutica del estrecho ámbito lógico-retórico. Dilthey la atribuye a los grandes autores alemanes del cambio de siglo XVIII al XIX y su naciente conciencia histórica. Estudios recientes (Frank, 1977, p. 359) la sitúan más precisamente en el primer Romanticismo (término que Dilthey evita ahora y que mencionará sin mucha simpatía al final del ensayo) de los Schlegel, Novalis y Tieck, donde bebe directamente Schleiermacher. De esa intuición resulta un nuevo concepto de crítica, que desembocará en el célebre lema de «comprender a un autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo». La crítica de arte ha de ser una interpretación productiva: no consiste en la explicación positiva de una obra desde la distancia temporal, sino en la continuación y la complementación de lo que estaba inacabado, en el intento infinito de su totalización. Por eso, la interpretación, o la crítica, no es nunca gratuita ni arbitraria, sino que, como lo expresan Benjamin o la moderna ética de la recepción, cumple una deuda para con la obra original, de la que es responsable, y a la que se debe complementándola; y esta obra se va cumpliendo, a su vez, en cada una de sus interpretaciones o lecturas. La historia de la obra es la historia de sus interpretaciones, porque es en ellas donde se hace efectiva.

El gran descubrimiento de Schleiermacher aquí es que el proceso de creación y el proceso de comprensión son del mis-

mo género. Su propia condición de creador se lo ha hecho ver. El acto de revivir que produce el comprender es un *reconstruir (nachbilden)*, un volver a crear: recorrer de nuevo el camino de creación seguido por el autor. Por eso lanza el eslogan de que el intérprete debe aspirar a convertirse en el «lector inmediato» del texto original: en aquel a quien el autor pretendía hablar directamente. Ello no implica, a pesar de algunas interpretaciones en este sentido, provenientes sobre todo de Gadamer, la ilusión de saltar por encima del tiempo para situarse en una época que, como pasado, ya nunca puede volver a ser, sino reconocer, desde la distancia irreductible entre autor y lector (Vattimo, 1986, p. 136), que sólo una cierta genialidad de la interpretación puede ponerse a la altura de la producción que interpreta; la misma facultad creativa e inconsciente (resuena aquí la teoría kantiana del genio en la *Crítica del Juicio*) que produjo la obra se pone en marcha, en otro individuo, para interpretarla.

En la misma medida en que la interpretación tiende a complementar la producción, el individuo que interpreta tiende a hacer lo propio con el individuo productor. Y éste, que ha puesto toda su individualidad *en cada palabra* de su obra, con *la yema de cada dedo*, tiene la *insaciable necesidad* de verse complementado por otras individualidades: depende para vivir de todas sus interpretaciones. No otro era el sentido, vemos ahora, de aquella exteriorización en signos de un interior con que comenzaba el ensayo. Lo interior que se buscaba a sí mismo en sus manifestaciones exteriores, donde se encontraba con otros exteriores de otros interiores, resulta imbricado en un juego infinito donde los interiores se complementan sólo en virtud de un entramado exterior de escritura, en el que los textos se complementan como las piezas de un puzzle sin marco, o de una vasija rota.

Es justamente Platón, el filósofo que definió, en el *Banquete*, la existencia humana como un *symbolon*, como la pieza incompleta de una tablilla rota, quien proporciona el banco de pruebas para esta nueva concepción de la hermenéutica. Casualidad o no, el mismo autor que presentaba sus ideas en la vivísima conexión del diálogo, donde unos personajes buscan complementarse completando sus palabras con las pala-

bras de otros, es también el primero en convertirse en protagonista de un ensayo consciente y deliberado de la nueva interpretación. Ésta crece a la vez que la traducción en la persona de Schleiermacher, que vertió la totalidad de la obra platónica al alemán. Piénsese en todo cuanto la traducción tiene de recreación de la obra original, pero también de intento de completarla, de restituirle su integridad. Pero el fin de ambas actividades, traducir e interpretar, es la unidad del artista y del filósofo: tal es el interior platónico expresado exteriormente en la escritura de los diálogos. De tal modo que la vividez de éstos, artísticamente expresada, corresponde a

Mit solcher philologischen Virtuosität verband sich nun aber in Schleiermachers Geiste zum ersten Male ein geniales philosophisches Vermögen. Und zwar war es geschult an der Transzendentalphilosophie, welche gerade für die allgemeine Fassung und Auflösung des hermeneutischen Problems zuerst ausreichende Mittel darbot: so entstand nun die allgemeine Wissenschaft und Kunstlehre der Auslegung.

An der Lektüre des Ernestischen Interpres bildete Schleiermacher im Herbst 1804 den ersten Entwurf derselben aus, da er mit ihr seinen Kursus exegetischer Vorlesungen in Halle eröffnen wollte. Wir besitzen die so entstandene Hermeneutik nur in einer sehr unwirksamen Form. Wirkung gab ihr vor allem ein Schüler Schleiermachers aus der Halleschen Zeit, Böckh, in dem herrlichen Abschnitt seiner Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie[18].

Ich hebe aus Schleiermachers Hermeneutik die Sätze heraus, von welchen mir die weitere Entwicklung abzuhängen scheint.

Alle Auslegung von Schriftwerken ist nur die kunstmäßige Ausbildung des Vorgangs von Verstehen, welcher sich über das ganze Leben erstreckt und auf jede Art von Rede und Schrift bezieht. Die Analyse des Verstehens ist sonach die Grundlage für die Regelgebung der Auslegung. Dieselbe kann aber nur in Verbindung mit der Analyse der Produktion schriftstellerischer Wer-

la vida misma de la trama de los pensamientos. Hay que captar al individuo Platón en cada texto suyo. Por eso mismo, cada diálogo es una suerte de microcosmos que refleja todo el corpus platónico. Ser capaz de descubrir la totalidad del juego de reflejos significa alcanzar la conexión de toda la obra, por la cual unos diálogos se siguen internamente de otros (quizá también cronológicamente; Schleiermacher fue el primero en ofrecer una datación de toda la serie de los diálogos, hoy día ya superada). Realizar esa conexión, algo que nunca se consigue del todo, equivale a haber comprendido al individuo Platón.

Pero, además, con semejante virtuosismo filológico iba enlazada en el espíritu de Schleiermacher, por primera vez, una capacidad filosófica genial. Capacidad instruida, por cierto, en la escuela de la filosofía transcendental, la cual justamente ofrecía, por primera vez, recursos suficientes para la concepción y solución general del problema hermenéutico: surgía de este modo, entonces, la ciencia general y la técnica de la interpretación.

Leyendo el *Interpres* de Ernesti configuró Schleiermacher en el otoño de 1804 el primer bosquejo de esa ciencia, ya que pretendía inaugurar con ella su curso de lecciones exegéticas en Halle. Poseemos la hermenéutica así surgida tan sólo de una forma muy poco efectiva[49]. Alcanzó resonancia sobre todo por un discípulo de Schleiermacher de la época de Halle, Böckh, en la magnífica sección de sus «Lecciones sobre la enciclopedia filosófica».

Destacaré de la hermenéutica de Schleiermacher aquellas proposiciones de las que, a mi parecer, depende el desarrollo posterior.

Toda interpretación de obras escritas no es más que la formación técnica del proceso de comprender, el cual se extiende a la totalidad de la vida, y se refiere a todo género de discurso y de escrito. El análisis del comprender es, pues, el fundamento para el establecimiento de las reglas de la interpretación[50]. La cual, sin embargo, sólo puede ser llevada a cabo en combinación con el

ke vollzogen werden. Auf das Verhältnis zwischen Verstehen und Produktion kann erst die Verbindung der Regeln gegrundet werden, welche Mittel und Grenzen der Auslegung bestimmt.

Die Möglichkeit der allgemeingültigen Interpretation kann aus der Natur des Verstehens abgeleitet werden. In diesem stehen sich die Individualität des Auslegers und die seines Autors nicht als zwei unvergleichbare Tatsachen gegenüber: auf der Grundlage der allgemeinen Menschennatur haben sich beide gebildet, und hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit der Menschen untereinander für Rede und Verstandnis ermöglicht. Hier können die formelhaften Ausdrücke Schleiermachers psychologisch weiter aufgeklärt werden. Alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen voneinander, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt. Indem nun aber der Ausleger seine eigne Lebendigkeit gleichsam probierend in ein historisches Milieu versetzt, vermag er von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen.

Faβt man nun die logische Seite dieses Vorganges ins Auge, so wird in ihm aus nur relativ bestimmten einzelnen Zeichen ein Zusammenhang unter beständiger Mitwirkung des vorhandenen grammatischen, logischen und historischen Wissens erkannt. In unserer logischen Terminologie ausgedrückt, besteht diese logische Seite des Verstehens also im Zusammenwirken von Induktion, Anwendung allgemeinerer Wahrheiten auf den besonderen Fall und vergleichendem Verfahren. Die nähere Aufgabe wäre die Feststellung der besonderen Formen, welche hier die genannten logischen Operationen und ihre Verbindungen annehmen.

Hier macht sich nun die zentrale Schwierigkeit aller Auslegungskunst geltend. Aus den einzelnen Worten und deren Verbindungen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch setzt das volle Verständnis des einzelnen schon das des Ganzen voraus. Dieser Zirkel wiederholt sich in dem Verständnis des einzelnen Werkes zu Geistesart und Entwicklung seines Urhebers, und er kehrt ebenso zurück im Verhältnis dieses Einzelwerks zu seiner Literaturgattung. Diese Schwierigkeit hat Schleiermacher praktisch am schonsten in der Einleitung zum platonischen Staat aufgelöst, und in Nachschriften seiner exegetischen Vorlesungen liegen mir andere Beispiele desselben Verfahrens vor. [Er be-

análisis de la producción de obras escritas. Hasta que no se analizó la relación de comprender y producción no puede fundarse la combinación de las reglas que determinan los recursos y los límites de la interpretación.

La posibilidad de una interpretación universalmente válida puede derivarse de la naturaleza del comprender. En éste, la individualidad del intérprete y la de su autor no se enfrentan como dos hechos inconmensurables: ambas se han formado sobre la base de la naturaleza humana universal, y por medio de ello se hace posible la comunidad de los hombres entre sí para el habla y la comprensión. En este punto pueden aclararse más, de modo psicológico, las expresiones formales de Schleiermacher. En último término, todas las diferencias individuales están condicionadas, no por las diversidades cualitativas de las personas entre sí, sino sólo por las diferencias de grado de sus procesos anímicos. Ahora bien, al transponer el intérprete su propia vitalidad, tanteando, por así decirlo, a un medio histórico[51], puede, a partir de ahí, enfatizar y reforzar unos procesos anímicos y postergar otros, propiciando de este modo en sí una reconstrucción de la vida ajena.

Si se considera ahora la vertiente lógica de este proceso, se reconoce en él, a partir de unos signos sueltos determinados sólo relativamente, una conexión en la que cooperan constantemente los saberes gramáticos, lógicos e históricos existentes. Expresado en nuestra terminología lógica, esta vertiente lógica del comprender consiste, pues, en el operar conjunto de la inducción, la aplicación de verdades universales al caso particular, y procedimientos comparativos[52]. La tarea siguiente consistiría en establecer las formas particulares que adoptan aquí las operaciones lógicas indicadas y sus combinaciones.

Se hace valer aquí la dificultad central de toda técnica interpretativa. Partiendo de las palabras singulares y sus combinaciones, debe comprenderse la totalidad de una obra, y, sin embargo, la plena comprensión de lo singular debe presuponer ya la del todo. Este círculo se repite en la relación de cada obra singular con respecto a la índole espiritual y la evolución de su autor, y retorna igualmente en la relación de esta obra singular con su género literario. Esta dificultad la resolvió prácticamente Schleiermacher, de un modo bellísimo, en la introducción a la *República* platónica, y en los apuntes de sus lecciones exegéticas he encontrado otros ejemplos del mismo proceder. [Comenzaba con una sinopsis de la

gann mit einer Übersicht der Gliederung, welche einer flüchtigen Lesung zu vergleichen war, tastend umfaßte er den ganzen Zusammenhang, beleuchtete die Schwierigkeiten, bei allen einen Einblick in die Komposition gewahrenden Stellen hielt er überlegend inne. Dann erst begann die eigentliche Interpretation.][19] Theoretisch trifft man hier auf die Grenzen aller Auslegung, sie vollzieht ihre Aufgabe immer nur bis zu einem bestimmten Grade: so bleibt alles Verstehen immer nur relativ und kann nie vollendet werden. Individuum est ineffabile.

Die Zergliederung des Auslegungsvorgangs in grammatische, historische, ästhetische und sachliche Interpretation, wie Schleiermacher sie vorfand, wird von ihm verworfen. Diese Unterscheidungen bezeichnen nur, daß grammatisches, historisches, sachliches und ästhetisches Wissen da sein müssen, wenn die Auslegung beginnt, und auf jeden Akt derselben einwirken können. Aber der Vorgang der Auslegung selber kann sich nur in die zwei Seiten zerlegen lassen, die in der Erkenntnis einer geistigen Schöpfung aus Sprachzeichen enthalten sind. Die grammatische Auslegung geht im Text von Verbindung zu Verbindung bis zu den höchsten Verknupfüngen im Ganzen des Werkes. Die psychologische Auslegung geht von der Versetzung in den schöpferischen inneren Vorgang aus, und sie schreitet vorwärts zur äußeren und inneren Form des Werkes, von ihr aber weiter zur Erfassung der Einheit der Werke in Geistesart und Entwicklung ihres Urhebers.

Hiermit ist nun der Punkt erreicht, von welchem aus Schleiermacher meisterhaft die Regeln der Auslegungskunst entwikkelt. Grundlegend ist seine Lehre von der äußeren und inneren Form, und besonders tiefsinnig sind die Ansatze zu einer allgemeinen Theorie der literarischen Produktion, in welcher das Organon der Literaturgeschichte liegen würde.

Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat. Ein Satz, welcher die notwendige Konsequenz der Lehre von dem unbewußten Schaffen ist.

articulación, comparable a una lectura fugaz, abarcaba luego, tanteando, la conexión completa, aclaraba las dificultades, y se detenía reflexivamente en todos aquellos pasajes que ofrecían un atisbo en la composición. Sólo entonces daba comienzo a la interpretación propiamente dicha.] Desde un punto de vista teórico, tropezamos aquí con los límites de toda interpretación; ésta siempre lleva a cabo su tarea únicamente hasta un cierto grado: de modo que todo comprender permanece siempre relativo, y nunca puede ser consumado. *Individuum est ineffabile.*

Schleiermacher rechaza la división del proceso interpretativo en interpretación gramática, histórica, estética y real del asunto, tal como la había encontrado antes de él. Estas distinciones señalan tan sólo que el saber gramático, histórico, real del asunto y estético tienen que existir ya cuando da comienzo la interpretación, y que pueden influir en cada acto de la misma. Pero el proceso de interpretación mismo sólo puede descomponerse en dos vertientes, contenidas en el conocimiento de una creación espiritual a partir de signos lingüísticos. La interpretación gramatical va en el texto de enlace en enlace hasta llegar a la trabazón suprema en la totalidad de la obra. La interpretación psicológica parte de la transposición en el proceso creativo interno, y avanza hasta llegar a la forma interior y exterior de la obra, continuando, sin embargo, desde ella, hasta captar la unidad de la obra en la índole espiritual y en el desarrollo de su autor.

Se alcanza así, entonces, el punto a partir del cual Schleiermacher desarrolla magistralmente las reglas de la técnica interpretativa. Fundamental es su doctrina de la forma interna y externa, y particularmente profundos son los comienzos de una teoría universal de la producción literaria, en la cual estribaría el organon de la historia literaria.

El fin último del proceder hermenéutico es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo[53]. Una proposición que es consecuencia necesaria de la doctrina de la creación inconsciente[54].

Las contribuciones de Schleiermacher

El elemento de la filosofía trascendental kantiana con el que Schleiermacher desarrolla su hermenéutica ha sido hecho explícito anteriormente: llegar, por detrás de lo dado, a una facultad creadora e inconsciente que produce dentro de nosotros a priori la forma del mundo. Esta forma del mundo viene dada en las cinco proposiciones que Dilthey enumera.

1. Universalidad de la comprensión

El proceso de comprender abarca la totalidad de la vida; es una estructura previa que define nuestro propio estar-en-el mundo, y la interpretación de textos escritos es un caso particular y privilegiado de ese proceso. Por eso la hermenéutica no es una mera técnica interpretativa, sino que atañe a la filosofía y al ser humano en general. De hecho, el giro que da Schleiermacher, por el que la hermenéutica se transforma en filosófica, es que, a partir de él, la relación entre un lector y un texto deviene objeto de una investigación que tiende a explicarlo, no en las reglas de su desarrollo sino, sobre todo, en su significado para la definición misma de la existencia del hombre (Vattimo, 1986, p. 9). La interpretación de obras literarias y artísticas, en la que tanto insiste Dilthey, no es una profesión ni un acto académico o «intelectual», sino la condensación más depurada de la actitud general del ser humano en la vida: comprender y así comprender-se. Por eso, en definitiva, uno no es más que la interacción de todas las obras que ha leído, contemplado, escuchado, visto: interpretado. Pero si eso es posible, y con ello, la transposición que reclama Schleiermacher en la situación creativa del productor, es porque hay

2. una naturaleza humana común

La validez universal del conocimiento de lo individual que ofrece la comprensión resulta de una naturaleza humana universal, derivada del lenguaje, el *logos* en el que todos los hombres se hallan insertos, y que permite a unas épocas com-

prender a las otras, y concebir una unidad de fondo de la «vida griega y cristiana» (Schleiermacher, p. 134). Se trata, en definitiva, de la vieja apuesta de la filosofía desde Grecia, convertida ahora en el hilo rojo que recorre toda la tradición hermenéutica, desde los románticos hasta Gadamer o Ricoeur. Los predecesores inmediatos de Schleiermacher habían establecido esa comunidad como punto de partida: comprender un mundo extraño sería imposible si no hubiera una «unidad e igualdad originaria de todo lo espiritual», una «unidad originaria de todas las cosas en el espíritu», de tal modo que todo ha salido de Un Espíritu, y aspira a volver a él» (Ast, 1808, Gadamer, Boehm, p. 111). Ast todavía piensa ese espíritu como la *Humanität*, un carácter humano originario, depurado de todo lo temporal y contingente. Schleiermacher y, sobre todo, Dilthey, superarán ese ahistoricismo, pero insistiendo siempre en la comunidad de los hombres que permite dar el salto desde lo exterior hacia un interior visible y por constituir. Ese salto requiere transferir toda la propia vitalidad del intérprete hasta un mundo histórico diferente, de tal modo que el creador y el intérprete participen de un mismo proceso, tendencialmente, incluso de un mismo tiempo, para que acontezca esa fusión de un «yo» y un «tú», de los respectivos horizontes, que se llama comprensión. Obsérvese, además, que no se trata de una anulación del tiempo, o de una humanidad por encima y más allá de la historia: la historia misma es el acontecer de este proceso de interpretación.

3. Conexión de los saberes

No es ajena a esa unidad de la naturaleza humana la posibilidad de conectar saberes diversos entre sí, que se aplican, en principio, separadamente, al proceso de comprensión. Lógica, gramática, historia realizan operaciones semejantes, que no pertenecen a ninguna disciplina determinada: inducción, aplicación de lo universal a lo particular, comparación. Todas ellas requieren una sabiduría de encontrar la conexión entre entes diversos y de diverso rango. El propio Dilthey dedicará

una parte de sus esfuerzos a determinar esas operaciones lógicas que subyacen a la comprensión. Paralela, en cierto modo, al sueño moderno de una «ciencia unificada», la cuestión encontrará una salida más positiva que aquella, pues no acaba fracasando, pero nunca es plenamente realizada: más que la unidad del método, o la estructuración acabada de todo el conocimiento, lo que se postula es una armonía del mundo sostenida por una conexión universal que nunca puede abarcarse del todo, y a la que sólo se accede por medio de la praxis interpretativa, en un juego de la medida y del tacto. Entra aquí, de un modo todavía por aclarar, la capacidad adivinatoria, tan importante en Schleiermacher; pero, sobre todo, la habilidad para moverse dentro del

4. círculo hermenéutico

No se comprenden las partes si no se tiene ya una idea del conjunto en el que esas partes se integran; pero tampoco se puede conocer el todo más que a partir de sus componentes. Al menos desde Heidegger el círculo ha dejado de ser vicioso, para convertirse en una tarea positiva: no se trata tanto de escapar a él como de «entrar en él del modo justo» (Heidegger, 1927, p. 153). Pues el círculo viene dado por la estructura previa del comprender que ha descubierto Schleiermacher: porque siempre somos ya comprendiendo. Ello es, por un lado, la afirmación más antimoderna, pues lo que se refuta es la idea de un punto de partida fijo y autoevidente, un principio o un comienzo absoluto, incluso un fundamento, sobre el que construir el conocimiento. Tal había sido el proyecto de Descartes. Pero señala la posibilidad misma de nuestra existencia: ésta se constituye en la circulación del que comprende hacia lo comprendido, y viceversa, de modo que siempre se da una anticipación de lo que se comprende, que va siendo luego corregida, por una suerte de retroalimentación, en el encuentro reiterado con ese exterior que se intenta comprender. El ejemplo clásico es el de las palabras desconocidas en un texto de lengua extranjera. Sólo por el contexto se las identifica y comprende; y ellas ayudan, a su vez, a modificar el contexto. Vemos que Schleiermacher concretiza esta estructura circular de

la comprensión en una serie de bucles, a su vez interrelacionados entre sí: las palabras sueltas respecto a la obra, la obra respecto a su género literario y respecto al conjunto de las obras del autor, el autor respecto a toda su época.

Cada uno de ellos se elabora en la universalidad de las conexiones expuesta más arriba. Pero el círculo no es cerrado, o no puede ser clausurado por el intérprete. Porque el individuo es inefable, o dicho de otro modo, porque el círculo se recorre, y Dilthey es consciente de ello, en una retrospectiva temporal.

La raíz del círculo viene dada por la pertenencia del intérprete a la historia misma que se propone comprender. La estructura circular del proceso hermenéutico (Vattimo, pp. 135-136) manifiesta una circularidad mucho más profunda: del proceso al que pertenecen los objetos de interpretación formamos parte también nosotros, los intérpretes. No es posible volver a ser Platón, fundirse con él en una sola alma, sino participar con él «en un sentido común». La comprensión es siempre «en algún sentido», hacia un nuevo punto situado fuera del primer anillo, y supone, por ello, la continuada experiencia de disolución (Gabilondo, p. 94) de nuestro primer yo, y del primer Platón que anticipábamos, hacia un nuevo círculo donde se anuncia nuestro nuevo yo y el nuevo Platón: el que tiene su efectividad histórica en nuestra época. Ello es así porque Platón mismo no se cerraba en la manifestación fijada de su vida que eran sus diálogos. Los signos exteriores en los que su interioridad salía a buscarse señalaban una apertura, la del tejido infinito del mundo, en el que pide ser completado por la interpretación y la crítica.

Por eso, el *malentendido* con el que da comienzo la interpretación, la *extrañeza* del otro (y esta insistencia en el malentendido es una aportación de Schleiermacher que Dilthey no recoge aquí, pero usará en el siguiente ensayo) nunca queda plenamente superada. La obscuridad del «tú» es un signo de la imposibilidad, para un horizonte finito como el del lenguaje, de consumar hasta el fondo un núcleo infinito, el del individuo. A pesar de, o precisamente por, la naturaleza originaria común, el malentendido es algo constitutivo, de modo que interpretar significa acercarse asintóticamente a una tota-

lidad de sentido que nunca se alcanza plenamente. Y, sin embargo, es aquí donde adquiere sentido el lema

5. *comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo*

En su infinitud, el tejido del mundo pide que cada manifestación suya, cada objetivación, sea adecuadamente complementada. Y esa complementación, vimos más arriba, es el

5

Ziehen wir die Summe. *Verstehen* wird nur Sprachdenkmalen gegenüber zu einer Auslegung, welche Allgemeingültigkeit erreicht. Wird die philologische Interpretation in der Hermeneutik sich ihres Verfahrens und ihrer Rechtsgründe bewulβt, so mag der praktische Nutzen einer solchen Disziplin, verglichen mit der lebendigen Übung, von Fr. A. Wolf mit Recht nicht hoch angeschlagen werden. Aber jenseits dieses praktischen Nutzens für das Geschäft der Auslegung selber scheint mir eine zweite und die *Hauptaufgabe* darin zu liegen: sie soll gegenüber dem beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte die Allgemeingültigkeit der Interpretation theoretisch begrunden, auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht. Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird diese Lehre von der Interpretation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften.

sentido de la crítica: comprender a Platón mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo es empezar a darle a Platón algo de todo lo que le falta; esto es: realizar la infinitud de evocaciones que su obra conlleva, y que históricamente se manifiestan. Desprendida de su autor, la obra cobra una dinámica propia que es la de su efectividad histórica, y es en esta efectividad, de la cual el intérprete es resultado, donde Platón se va completando con cada época en dirección hacia su inalcanzable totalidad.

5

Podemos hacer balance. Sólo frente a monumentos lingüísticos llega el *comprender* a convertirse en una interpretación que alcanza validez universal. Si la interpretación filológica se hace consciente de su proceder y de su legitimidad en la hermenéutica, tiene razón Fr. A. Wolf en no encarecer demasiado la utilidad práctica de tal disciplina, en comparación con la práctica vital. Pero, más allá de esta utilidad práctica para el negocio mismo de la interpretación, me parece que hay aquí una segunda tarea, *la principal:* frente a la constante irrupción de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el ámbito de la historia, debe fundamentar teóricamente la validez universal de la intepretación, sobre la cual se basa toda la seguridad de la historia. Una vez acogida en la conexión de epistemología, lógica y metodología de las ciencias del espíritu, esta doctrina de la interpretación se convierte en un importante eslabón entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital en la fundamentación de las ciencias del espíritu.

Balance final. Tarea actual de la hermenéutica

En el balance final, Dilthey coloca definitivamente a la hermenéutica a la base de las ciencias del espíritu. Pero, una vez más, no simplemente como su «método», sino como el eslabón sobre el que se articulan para dar cuenta de la práctica vital misma: comprender como el modo de ser de la razón práctica. Resultan interesantes, finalmente, los dos frentes contra los cuales Dilthey la sitúa: de un lado, la subjetividad escéptica en el ámbito de la historia, propia de la razón moderna –que Dilthey veía en la forma del neokantismo, para quien la historia difícilmente puede ser objeto de conocimiento científico–, y el relativismo «historicista» en general, para el que cada época vale por sí misma y resulta inaccesible a las otras. La principal crítica a Dilthey por parte de Gadamer, sin embargo, es que nunca fue capaz de superar ese historicismo. De otro lado, la

«arbitrariedad romántica». Pese a su indudable simpatía por el espíritu del romanticismo, Dilthey desconfiaba de alguno de sus motivos fundamentales, incluso en Schleiermacher. No le convencían la *Naturphilosophie* de Schelling, las teorías patológicas del genio ni, directamente en nuestro contexto, la desmedida importancia atribuida a la adivinación como acto de la personalidad genial, que permitiría al intérprete determinar arquitectónicamente la totalidad de la obra a partir de una semilla *(Keim),* según la célebre doctrina de la *Keimentschluss*, la decisión seminal de un autor. Frente a la arbitraria actividad genial, Dilthey se inclinaba por una adivinación que fuera resultado de aproximaciones históricas y de una familiaridad resultante de la larga convivencia con los textos del autor. De ella saldría una hermenéutica científica.

Zusätze aus den Handschriften[20]

I

Verstehen fällt unter den Allgemeinbegriff des Erkennens, wobei Erkennen im weitesten Sinne als Vorgang gefaßt wird, in welchem ein allgemeingultiges Wissen angestrebt wird[21].

(Satz 1) *Verstehen nennen wir den Vorgang, in welchem aus sinnlich gegebenen Äußerungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt.*

(Satz 2) *So verschieden auch die sinnlich auffaßbaren Äußerungen seelischen Lebens sein mögen, so muß das Verstehen derselben durch die angegebenen Bedingungen dieser Erkenntnisart gegebene gemeinsame Merkmale haben.*

(Satz 3) *Das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung, Interpretation.*

Die Auslegung ist ein Werk der persönlichen Kunst, und ihre vollkommenste Handhabung ist durch die Genialität des Auslegers bedingt; und zwar beruht sie auf Verwandtschaft, gesteigert durch eingehendes Leben mit dem Autor, best<ändiges> Studium. So Winckelmann mittels Plato (Justi), Schleiermachers Plato usw. Herauf beruht das *Divinatorische* in der Auslegung.

Diese Auslegung ist nun nach ihrer angegebenen Schwierigkeit und Bedeutung der Gegenstand unermeßlicher Arbeit des Menschengeschlechts. Die ganze Philologie und Geschichte arbeitet zunächst um usw. Es ist nicht leicht, sich eine Vorstellung von der unermeßli-

Añadidos de los manuscritos

I

El comprender cae bajo el concepto universal del conocer, tomando conocer en el sentido más amplio como el proceso en el que se aspira a un saber de validez universal.

(Proposición 1) *Llamamos comprender al proceso en el que, a partir de las manifestaciones dadas sensiblemente de la vida anímica, ésta llega al conocimiento.*

(Proposición 2) *Por diferentes que puedan ser las manifestaciones sensiblemente captables de la vida anímica, la comprensión de las mismas ha de tener características comunes dadas por las condiciones, ya indicadas, de este modo de conocimiento.*

(Proposición 3) *Al comprender técnico de las manifestaciones de la vida fijadas por escrito lo llamamos interpretación.*

La interpretación es una obra de la técnica personal, y su aplicación más perfecta está condicionada por la genialidad del intérprete; se basa, ciertamente, en la afinidad, incrementada por una vida fundida con el autor, por el estudio constante. Así, Winckelmann, por medio de Platón (Justi)[55], el Platón de Schleiermacher, etc. Sobre esto descansa lo *adivinatorio*[56] de la interpretación.

Ahora bien, esta interpretación es, según la dificultad y significado indicados, objeto de un inmenso trabajo del género humano. Toda la filología y la historia empieza trabajando para etc. No es fácil hacerse una imagen de la enorme acumulación de tra-

chen Anhäufung von gelehrter Arbeit zu machen, die darauf verwandt worden ist. Und zwar wächst die Kraft dieses Verstehens im Menschengeschlecht gerade so allmählich, gesetzmäßig, langsam und schwer wie die Kraft, die Natur zu erkennen und zu beherrschen.

Aber eben weil diese Genialitat so selten ist, Auslegung selber aber auch von minder Begabten geübt und gelernt sein muß: ist notwendig,

(Satz 4a) *daß die Kunst der genialen Interpreten in den Regeln festgehalten wird, wie sie in ihrer Methode enthalten sind oder auch wie sie diese sich selber zum Bewußtsein gebracht haben.* Denn jede menschliche Kunst verfeinert und erhöht sich in ihrer Handhabung, wenn es gelingt, das Lebensresultat des Künstlers in irgendeiner Form den Nachfolgenden zu überliefern. Mittel, das Verstehen kunstmäßig zu gestalten, entstehen nur, wo die Sprache eine feste Grundlage gewährt und große, dauernd wertvolle Schöpfungen vorliegen, welche durch verschiedene Interpretation Streit hervorrufen: da muß der *Widerstreit zwischen genialen Künstlern der Auslegung durch allgemeingultige Regeln Auflösung suchen.* Gewiß ist das am meisten für die eigene Auslegungskunst Anregende die Beruhrung mit dem genialen Ausleger oder seinem Werk. Aber die Kürze des Lebens fordert eine Abkürzung des Wegs durch die Festlegung gefundener Methoden und der in ihnen geübten Regeln. *Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik* (Satz 4b).

So kann das Wesen der Hermeneutik bestimmt und ihr Betrieb in einem gewissen Umfang gerechtfertigt werden. Wenn sie nun doch nicht den Grad von Interesse heute zu erregen scheint, der ihr von seiten der Vertreter dieser Kunstlehre gewünscht wird, so scheint mir das daran zu liegen, daß sie Probleme nicht in ihren Betrieb aufgenommen hat, welche aus der heutigen wissenschaftlichen Lage entspringen und ihr einen hohen Grad von Interesse zuzuführen geeignet sind. Diese Wissenschaft <Hermeneutik>[22] hat ein sonderbares Schicksal gehabt. Sie verschafft sich immer nur Beachtung unter einer großen geschichtlichen Bewegung, welche solches Verständnis des singularen geschichtlichen Daseins zu einer dringenden Angelegenheit der Wissenschaft macht, um dann wieder im Dunkel zu verschwinden. So geschah es zuerst, als die Auslegung der heiligen Schriften des Christentums dem Protestantismus eine Lebensfrage war. Dann im Zusammenhang der Entwicklung des

bajo erudito ligado a ella. Y por cierto, *la fuerza de esta comprensión crece en el género humano* con tanta morosidad, regularidad, lentitud y dificultad como la fuerza de conocer la naturaleza y dominarla[57].

Pero precisamente porque esta genialidad es tan rara, mientras que la interpretación tiene que ser practicada y aprendida por gentes menos dotadas, es necesario:

(Proposición 4a) *que la técnica de los intérpretes geniales sea fijada en reglas, tal como se hallan contenidas en su método o tal como estos intérpretes se han hecho conscientes de ellas.* Pues todo arte humano se refina y se supera en su aplicación cuando se consiguen transmitir de alguna forma el resultado de la vida del artista a los que vienen después. Los medios para configurar técnicamente la comprensión surgen únicamente allí donde el lenguaje garantiza un fundamento firme y nos hallamos ante grandes creaciones de valor permanentemente, y que provoquen una polémica por ser objeto de interpretaciones diversas: en ese caso, *la polémica entre los artistas geniales de la interpretación tiene que buscar una solución por medio de reglas de validez universal.* No cabe duda de que lo más excitante para la propia técnica interpretativa es el contacto con el intérprete genial o con su obra. Pero la brevedad de la vida exige acortar el camino fijando los métodos encontrados y las reglas practicadas en ellos. A *esta teoría de la preceptiva del comprender manifestaciones de la vida fijadas por escrit[illegible] la llamamos hermenéutica* (proposición 4b).

De este modo puede determinarse la esencia de la hermenéutica, y justificarse su funcionamiento en una cierta amplitud. Y si hoy no parece despertar el grado de interés que los representantes de esta preceptiva técnica desearían para ella, me parece que esto se debe a que no ha acogido en su trabajo problemas que broten de la situación científica actual y que serían apropiadas para prestarle un alto grado de interés. Esta ciencia <la hermenéutica> ha tenido un destino particular. Consigue, una y otra vez, llamar la atención de un gran movimiento histórico que hace de tal comprensión de la existencia histórica singular un imperioso asunto de la ciencia, para luego volver a desaparecer en la oscuridad. Así ocurrió, por primera vez, cuando la interpretación de los escritos sagrados del cristianismo era una cuestión vital para el protestantismo. Luego, en conexión con el desarrollo de la conciencia histórica de nuestro siglo, vuelve a

geschichtlichen Bewußtseins in unserem Jahrhundert wird sie von Schleiermacher und Böckh eine Zeit hindurch neubelebt, und ich habe noch die Zeit erlebt, in welcher Bockhs Enzyklopädie, welche ganz von diesen Problemen getragen war, als notwendiger Eingang in das Allerheiligste der Philologie galt. Wenn nun schon Fr. Aug. Wolf sich abschätzig über den Wert der Hermeneutik für die Philologie aussprach und wenn auch tatsachlich seitdem diese Wissenschaft nur spärliche Fortbildner und Vertreter gefunden hat: so hat eben ihre damalige Form sich ausgelebt. Aber in einer neuen und umfassenderen Form tritt uns das Problem, das in ihr wirksam war, heute wieder entgegen.

(Satz 5) *Verstehen, in dem nun anzugebenden weiten Umfang genommen, ist das grundlegende Verfahren für alle weiteren Operationen der Geisteswissenschaften...* Wie in den Naturwissenschaften alle gesetzliche Erkenntnis nur möglich ist durch das Meßbare und Zählbare in den Erfahrungen und in diesen enthaltenen Regeln, so ist in den Geisteswissenschaften jeder abstrakte Satz schließlich nur zu rechtfertigen durch seine Beziehung auf die seelische Lebendigkeit, wie sie im Erleben und Verstehen gegeben ist.

Ist nun das Verstehen grundlegend für die Geisteswissenschaften, so ist (Satz 6) *die erkenntnistheoretische, logische und methodische Analysis des Verstehens für die Grundlegung der Geisteswissenschaften eine der Hauptaufgaben.* Die Bedeutung dieser Aufgabe tritt aber erst ganz hervor, wenn man die Schwierigkeiten, welche die Natur des Verstehens in bezug auf die Ausübung einer allgemeingultigen Wissenschaft enthält, sich zum Bewußtsein bringt.

Jeder ist in sein individuelles Bewußtsein eingeschlossen gleichsam, dieses ist individuell und teilt allem Auffassen seine Subjektivität mit. Schon der Sophist Gorgias hat das hier liegende Problem so ausgedruckt[23]: gäbe es auch ein Wissen, so konnte der Wissende es keinem anderen mitteilen. Ihm freilich endigt mit dem Problem das Denken. Es gilt, es aufzulösen. Die Möglichkeit, ein Fremdes aufzufassen, ist zunächst eines der tiefsten erkenntnistheoretischen Probleme. Wie kann eine Individualität eine ihr sinnlich gegebene fremde individuelle Lebensäußerung zu allgemeingültigem objektivem Verständnis sich bringen? Die Bedingung, an welche diese Möglichkeit gebunden ist, liegt darin, daß in keiner fremden individuellen Äußerung et-

ser reavivada por Schleiermacher y Böckh durante un tiempo, y yo mismo viví todavía la época en que la *Enciclopedia* de Böckh[58], que estaba totalmente imbuida de estos problemas, era considerada el necesario camino de entrada en el *Sancta sanctorum* de la filología. Y si Friedrich August Wolff se pronunciaba despectivamente sobre el valor de la hermenéutica para la filología, y si de hecho, desde entonces, esta ciencia sólo ha encontrado escasos continuadores y representantes: es que su forma de entonces había dado ya lo mejor de sí. Pero, de una forma nueva y más abarcante, nos volvemos a enfrentar hoy con el problema que operaba en ella.

(Proposición 5) *Comprender, tomado en la amplia extensión que vamos a dar ahora, es el procedimiento fundamental para todas las demás operaciones de las ciencias del espíritu...* Igual que en las ciencias de la naturaleza todo conocimiento de leyes es posible únicamente por lo medible y lo contable en las experiencias y en las reglas contenidas en éstas, en las ciencias del espíritu toda proposición abstracta puede justificarse, en definitiva, sólo por su relación con la vitalidad anímica, tal como está dada en la vivencia y en el comprender.

Ahora bien, si el comprender es fundamental para las ciencias del espíritu, entonces (proposición 6) *el análisis epistemológico, lógico y metodológico del comprender es una de las tareas capitales para la fundamentación de las ciencias del espíritu.* Pero el significado de esta tarea sólo cobra plenamente relieve cuando se hace consciente de las dificultades que la naturaleza del comprender contiene en lo que se refiere al ejercicio de una ciencia de validez universal.

Cada uno está como encerrado dentro de su conciencia individual; esta conciencia es individual y comunica a toda captación su subjetividad. Ya el sofista Gorgias[59] expresaba de este modo el problema aquí presente[60]: si hubiera un saber, el que lo sabe no podría comunicárselo a nadie. Claro que para él, con este problema se acaba el pensamiento, cuando se trata de resolver el problema. La posibilidad de captar un ser ajeno es, para empezar, uno de los más profundos problemas gnoseológicos. ¿Cómo puede una individualidad llevar una manifestación vital de otra individualidad ajena que le haya sido dada sensiblemente a una comprensión objetiva y universalmente válida? La condición a la cual va ligada esta posibilidad estriba en que en ninguna mani-

was auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre. Dieselben Funktionen und Bestandteile sind in allen Individualitäten, und nur durch die Grade ihrer Stärke unterscheiden sich die Anlagen der verschiedenen Menschen. Dieselbe äußere Welt spiegelt sich in ihren Vorstellungsbildern. In der Lebendigkeit muß also ein Vermögen enthalten sein. Die Verbindung usw., Verstärken, Vermindern —Transposition ist Transformation.

Zweite Aporie[24]. Aus dem *Einzelnen das Ganze,* aus dem Ganzen doch wieder das Einzelne. Und zwar das Ganze eines Werkes fordert Fortgang zur Individualitat <des Urhebers>[25], zur Literatur, mit der sie in Zusammenhang steht. Das vergleichende Verfahren laßt mich schlielßlich erst jedes einzelne Werk, ja den einzelnen Satz tiefer verstehen, als ich ihn vorher verstand. So aus dem Ganzen das Verstandnis, während doch das Ganze aus dem Einzelnen.

Dritte Aporie. Schon jeder einzelne seelische Zustand wird von uns nur verstanden von den äußeren Reizen aus, die ihn hervorriefen. Ich verstehe den Haß von dem schadlichen Eingriff in ein Leben. Ohne diesen Bezug wären Leidenschaften von mir gar nicht vorstellbar. So ist das Milieu fur das Verständnis unentbehrlich. Aufs hochste getrieben, ist Verstehen so nicht vom Erklären unterschieden, sofern ein solches auf diesem Gebiete möglich ist. Und das Erklären hat wieder die Vollendung des Verstehens zu seiner Voraussetzung.

In all diesen Fragen kommt zum Vorschein: das *erkenntnis theoretische* Problem ist überall dasselbe: allgemeingultiges Wissen aus Erfahrungen. *Es tritt aber hier unter die besonderen Bedingungen der Natur von Erfahrungen in den Geisteswissenschaften.* Diese sind: die Struktur als Zusammenhang ist im Seelenleben das Lebendige, Bekannte, von welchem aus das Einzelne.

So steht an der Pforte der Geisteswissenschaften als ein erkenntnistheoretisches Hauptproblem die Analysis des Verstehens. Indem *die Hermeneutik von diesem erkenntnistheoretischen Problem ausgeht und ihr letztes Ziel in seiner Auflösung sich steckt, tritt sie zu den großen, die heutige Wissenschaft bewegenden Fragen von der Konstitution und dem Rechtsgrund der Geisteswissenschaften in ein inneres Verhältnis.* Ihre Probleme und Sätze werden lebendige Gegenwart.

festación individual ajena puede aparecer algo que no esté ya contenido en la vitalidad que la capta. En todas las individualidades están contenidas las mismas funciones y las mismas partes constitutivas, y sólo en el grado de su vigor se diferencian las disposiciones de los diferentes seres humanos. El mismo mundo exterior se refleja en las representaciones de su imaginación. En la vitalidad tiene, pues, que estar contenida una facultad. La vinculación, etc., fortalecer, atenuar –transposición es transformación.

Segunda aporía. De lo *singular el todo,* y del todo de nuevo lo singular. Y por cierto, el todo de una obra requiere la marcha hasta la individualidad <del autor>, hasta la literatura en conexión con la cual está. Sólo el procedimiento comparativo me permite, en definitiva, comprender cada obra singular, más aún, cada frase singular, más profundamente de lo que la comprendía anteriormente. Así, la comprensión sale del todo, mientras que el todo sale de lo singular.

Tercera aporía. Ya cada estado anímico singular es comprendido por nosotros sólo desde los estímulos externos que lo provocan. Yo comprendo el odio a partir de la intervención dañina en una vida. Sin esta referencia, las pasiones no serían para mí imaginables en absoluto. De este modo, el medio es imprescindible para la comprensión. Llevado hasta su extremo, el comprender no es, entonces, diferente del explicar, en tanto que este último sea posible en este ámbito. Y el explicar tiene, a su vez, como su presupuesto la culminación del comprender.

En todas estas cuestiones se manifiesta que el problema *gnoseológico* es siempre el mismo: un saber de validez universal obtenido a partir de experiencias. Pero, *aquí, aparece en las particulares condiciones de la naturaleza de las experiencias en las ciencias del espíritu.* Las cuales son: la estructura como conexión es, en la vida anímica, lo vital, lo conocido, a partir de lo cual, lo singular.

De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu se halla escrito, como un problema gnoseológico capital, el análisis del comprender. *En tanto que la hermenéutica parte de este problema gnoseológico y se propone como su meta última su solución, entra en una relación interna con las grandes cuestiones motrices de la ciencia de hoy, las cuestiones de la constitución y legitimidad de las ciencias del espíritu.* Sus problemas y proposiciones se tornan presente vivo.

Die Auflösung dieser erkenntnistheoretischen Frage führt auf das logische Problem der Hermeneutik.

Auch dieses ist naturlich überall dasselbe. Es sind selbstverständlich (gegen meine Auffassung bei Wundt) dieselben elementaren logischen Operationen, die in den Geistes und Naturwissenschaften auftreten. Induktion, Analysis, Konstruktion, Vergleichung. Aber darum handelt es sich nun, welche besondere Form sie innerhalb des Erfahrungsgebiets der Geisteswissenschaften annehmen. Die Induktion, deren Data die sinnlichen Vorgänge sind, vollzieht sich hier wie überall auf der Grundlage eines Wissens von einem Zusammenhang. Dieser ist in den physikalisch-chemischen Wissenschaften die mathematische Kenntnis quantitativer Verhältnisse, in den biologischen Wissenschaften die Lebenszweckmäßigkeit, in den Geisteswissenschaften die Struktur der seelischen Lebendigkeit. So ist diese Grundlage nicht eine logische Abstraktion, sondern ein realer, im Leben gegebener Zusammehang; dieser ist aber individuell, sonach subjektiv. Hierdurch ist Aufabe und Form dieser Induktion bestimmt. Eine nähere Gestalt empfangen dann ihre logischen Operationen durch die Natur des sprachlichen Ausdrucks. So spezifiziert sich auf dem engeren sprachlichen Gebiet die Theorie dieser Induktion durch die Theorie der Sprache: die Grammatik. Besondere Natur der Bestimmung von dem (aus Grammatik) bekannten Zusammenhang, von in bestimmten Grenzen unbestimmten (variablen) Wortbedeutungen und syntaktischen Formelementen aus. Ergänzung dieser Induktion auf das Verständnis des Singularen als eines Ganzen (Zusammenhangs) durch die vergleichende Methode, welche das Singulare bestimmt und durch die Verhältnisse zu dem anderen Singularen seine Auffassung objektiver macht.

Ausbildung des Begriffes der *inneren Form* Aber <Vordringen>[26] zu Realität notwendig = die innere Lebendigkeit, welche hinter der inneren Form des einzelnen Werks und dem Zusammenhang dieser Werke steckt. Diese ist in verschiedenen Zweigen der Produktion verschieden. Beim Dichter das schaffende Vermogen, beim Philosophen der Zusammenhang von Lebens- und Weltanschauung, bei großen praktischen Menschen ihre praktische Zweckstellung zur Realität, bei Religiösen usw. (Paulus, Luther.)

Damit Zusammenhang der Philologie mit höchster Form des geschichtlichen Verstehens. Auslegung und historische Darstellung nur zwei Seiten der enthusiastischen Vertiefung. Unendliche Aufgabe.

La solución de esta cuestión gnoseológica conduce al problema lógico de la hermenéutica.

Naturalmente, también éste es siempre el mismo. Es obvio (en contra de la concepción que yo tenía al tratar de Wundt) que se presentan las mismas operaciones lógicas elementales en las ciencias de la naturaleza y en las del espíritu. Inducción, análisis, construcción, comparación. Pero de lo que se trata ahora es de qué forma particular tomarán dentro del ámbito de experiencia de las ciencias del espíritu. La inducción, cuyos datos son los procesos sensibles, se realiza, aquí como en todas las demás partes, sobre la base de un saber de una conexión. En las ciencias fisico-químicas, esta conexión es el conocimiento matemático de relaciones cuantitativas; en las ciencias biológicas, la adecuación a los fines de la vida; en las ciencias del espíritu, la estructura de la vitalidad anímica. Con lo que esta base no es una abstracción lógica, sino una conexión real, dada en la vida; pero esta conexión es individual y, por ende, subjetiva. Con ello queda determinada la tarea y la forma de esta inducción. Una figura más definida la obtienen sus operaciones lógicas, entonces, por la naturaleza de la expresión lingüística. Así, en el estrecho ámbito lingüístico, la teoría de esta inducción se especifica por la teoría del lenguaje: la gramática. Particular naturaleza de la definición a partir de la conexión conocida (por la gramática) de los significados (variables) de las palabras, indeterminados dentro de determinados límites, y de elementos sintácticos formales. Complementación de esta inducción para llegar a la comprensión de lo singular como un todo (conexión) por medio del método comparativo, el cual determina lo singular y hace objetiva su concepción por medio de las relaciones con los otros singulares.

Formación del concepto de la *forma interna*. Pero es necesario <penetrar> hacia la realidad = la vitalidad interna que se emplaza detrás de la forma interna de la obra singular y detrás de la conexión de estas obras. Esta forma es diferente en las diferentes ramas de la producción. En el poeta, la facultad creativa; en el filósofo, la conexión de la concepción de la vida y del mundo, en los grandes hombres prácticos, su adecuación práctica de los fines a la realidad, en los religiosos, etc. (Pablo, Lutero).

Con ello, la conexión de la filología con la forma suprema del comprender histórico. La interpretación y la presentación histórica, sólo dos lados del ahondamiento entusiasta. Tarea infinita.

So überliefert die Untersuchung des Zusammenwirkens der allen Erkenntnissen gemeinsamen Prozesse und ihrer Spezifikation unter den Bedingungen des Verfahrens ihr Ergebnis an die Methodenlehre. Ihr Gegenstand ist die geschichtliche Ausbildung der Methode und ihre Spezifikation in den einzelnen Gebieten von Hermeneutik. Ein Beispiel. Die Auslegung der Dichter ist eine besondere Aufgabe. Aus der Regel: besser verstehen, als der Autor sich verstanden hat, lost sich auch das Problem von der Idee in einer Dichtung. Sie ist (nicht als abstrakter Gedanke, aber) im Sinne eines unbewußten Zusammenhangs, der in der Organisation des Werkes wirksam ist und aus dessaen innerer Form verstanden wird, vorhanden; ein Dichter braucht sie nicht, ja wird nie ganz bewußt sein; der Ausleger hebt sie heraus und das ist vielleicht der höchste Triumph der Hermeneutik. *So muß die gegenwartige Regelgebung, welche für Herbeiführung von Allgemeingültigkeit das einzige Verfahren ist, ergänzt werden durch Darstellung der schöpferischen Methoden genialer Ausleger auf den verschiedenen Gebieten. Denn hierin liegt die anregende Kraft. Bei allen Methoden der Geisteswissenschaften ist dieses durchzuführen.* Der Zusammenhang ist dann: *Methode der schöpferischen Genialität.* Die von ihr schon gefundenen abstrakten Regeln, welche subjektiv bedingt sind. Die Ableitung einer allgemeingültigen Regelgebung von erkenntnistheoretischer Grundlage aus.

Die hermeneutischen Methoden haben schließlich einen Zusammenhang mit der literarischen, philologischen und historischen Kritik, und dieses Ganze leitet zu *Erklärung* der singularen Erscheinungen über. Zwischen Auslegung und Erklärung ist nur gradweiser Unterschied, keine feste Grenze. Denn das Verstehen ist eine unendliche Aufgabe. Aber in den Disziplinen liegt die Grenze darin, daß Psychologie und Wissenschaft von Systemen nun als abstrakte Systeme angewandt werden.

Nach dem Prinzip der Unabtrennbarkeit von Auffassen und Wertgeben ist mit *dem hermeneutischen Prozeß die literarische Kritik notwendig verbunden, ihm immanent.* Es gibt kein Verstehen ohne Wertgefühl—aber nur durch Vergleichung wird der Wert objektiv und allgemeingultig festgestellt. Dies bedarf dann Feststellung des in der Gattung z.B. Drama Normativen. Die philologische kritik geht dann hiervon aus. Die Angemessenheit wird im ganzen festgestellt, und widersprechende Teile werden ausgeschieden. Lachmann, Ribbecks Horaz usw. Oder aus anderen Wer-

Así, la investigación del operar conjunto de todos los conocimientos de procesos comunes y de su especificación bajo las condiciones del procedimiento transmite su resultado a la *metodología*. Su objeto es la formación histórica del método y su especificación en los ámbitos individuales de la hermenéutica. Un ejemplo. La interpretación de los poetas es una tarea particular. Por la regla de comprender mejor de lo que un autor se ha comprendido a sí mismo, se resuelve también el problema de la idea en una creación poética. Está presente (no como pensamiento abstracto, sino) en el sentido de una conexión inconsciente, que es efectiva en la organización de la obra y a partir de cuya forma es comprendida; un poeta no la necesita; más aún, ni siquiera será del todo consciente; el intérprete la destaca, y éste es quizá el triunfo supremo de la hermenéutica. *De este modo, la regulación actual, único procedimiento para realizar la validez universal, tiene que ser completada con la presentación de los métodos creativos del intérprete genial en los diferentes ámbitos. Pues en esto estriba la fuerza sugestiva. En todos los métodos de las ciencias del espíritu, hay que llevar esto a cabo.* La conexión es, entonces: *método de la genialidad creativa*. Las *reglas abstractas* ya encontradas por ella, las cuales están condicionadas subjetivamente. La deducción de una regulación universal a partir de un fundamento gnoseológico.

Los métodos hermenéuticos tienen, finalmente, una conexión con la crítica literaria, filológica e histórica, y esta totalidad conduce a la *explicación* de los fenómenos singulares. Entre la interpretación y la explicación hay sólo una diferencia de grado, y ningún límite fijo. Pues el comprender es una tarea infinita. En las disciplinas, sin embargo, la frontera reside en que la psicología y la ciencia de los sistemas se aplican ahora como sistemas abstractos.

Según el principio de que es imposible separar la captación y la valoración, *la crítica literaria marcha necesariamente ligada al proceso hermenéutico, es inmanente a él.* No hay comprensión sin un sentimiento de valor –pero sólo por medio de la comparación se establece el valor de modo objetivo y universalmente válido–. Ello precisa, entonces, establecer lo normativo en el género, por ejemplo, en el drama. La crítica filológica parte de aquí. La adecuación se establece en el conjunto, y se eliminan las partes que tienen alguna contradicción. Lachmann[61], Ribbecks[62], Horacio, etc. O bien, a par-

ken eine Norm, die unangemessenen Werke ausgeschieden; Shakespeare-Kritik. Plato-Kritik.

Also ist die <literarische>[27] Kritik die Voraussetzung der philologischen: denn eben aus dem Anstoß an Unverständlichem und Wertlosem entsteht ihr Antrieb, und die <literarische>[28] Kritik hat als ästhetische Seite der philologischen an dieser ihr Hilfsmittel. Die historische Kritik ist nur Eine Branche der Kritik wie die ästhetische in ihrem Ausgangspunkt. Nun, wie hier, überall Fortentwicklung, wie dort zur Literaturgeschichte, Ästhetik usw., so hier zur Geschichtschreibung usw.

Las proposiciones

a) La genialidad del intérprete

La comprensión cae bajo el concepto de conocimiento; en estricta teoría de conjuntos, sería un subconjunto del conocer, como si hubiera, aparte, otras formas de conocer a las que la comprensión no atañe. Es posible que Dilthey, con sus permanentes oscilaciones entre ciencias del espíritu y de la naturaleza, estuviera pensando en la explicación como otro modo de conocimiento. Pero ya veremos luego que las diferencias entre comprender y explicar no son tan radicales. En todo caso, el primer párrafo fue antepuesto por el editor, a partir de otros manuscritos de Dilthey, y los añadidos, una reformulación de la primera parte del ensayo, comienzan directamente con la proposición 1.

El comprender es la forma de conocimiento de la vida psíquica (antes, Dilthey la ha llamado «interior»). El conocimiento lo es siempre de manifestaciones exteriores de esa vida; por diferentes que sean esas manifestaciones (novela, poesía, pintura, tratado religioso, acción social o política, etc.) su comprensión debe tener caracteres comunes: la letra, la imagen o el sonido se refieren siempre a un significado, producido desde un interior, que les da homogeneidad. La cual no es nece-

tir de otras obras se establece una norma, y las obras inadecuadas quedan excluidas; la crítica de Shakespeare. La crítica de Platón.

Así, pues, la crítica <literaria> es el requisito previo de la filológica: pues precisamente a partir del choque con lo incomprensible y lo carente de valor surge su impulso, y la crítica <literaria>, en cuanto vertiente estética de la filológica, tiene su recurso auxiliar en ésta. Al comienzo, la crítica histórica no es más que una rama de la crítica, como la estética. Ahora, igual que aquí, en todas partes el desarrollo posterior, como en aquel caso para convertirse en historia de la literatura, en estética, etc., y aquí en historiografía, etc.

sariamente, todavía, la de la armonía interior del mundo que tanto interesaba a Dilthey; ni siquiera la identidad de significado entre, por ejemplo, un poema y su representación pictórica, sino, en un nivel más elemental, la comunidad en el carácter sígnico, o simbólico, de todas las manifestaciones de la vida.

Las tres proposiciones no aportan nada substancialmente nuevo a lo dicho en el texto; pero sí ofrecen cierto interés los comentarios que las acompañan. En primer lugar, la explicación de la genialidad interpretativa, o de la célebre capacidad adivinatoria. Es ésta una *afinidad*, un *parentesco* con el autor. Para Dilthey, tal afinidad –que permitirá adivinar en el espíritu del otro lo que él mismo no sabía– no es resultado de un destello irracional, tampoco de una intuición que atisbase de pronto en un interior lo que nadie había visto antes, sino de un lento y trabajoso proceso de estudio en el que las vidas de intérprete y autor se funden, como las de Schleiermacher y Platón (recuérdese que el primero tradujo al segundo), o la del mismo Dilthey con Schleiermacher, cuya biografía estuvo escribiendo toda su vida. En cierto modo, puede decirse que en esta convivencia continuada con los textos de un autor –el cual, como todo interior, sólo existe en la exterioridad de sus manifestaciones vitales–, éste se encuentra a sí mismo en el intér-

prete, completa en él su individualidad mutilada, al modo de los andróginos de Aristófanes en el *Banquete* platónico. Autor e intérprete no son dos, sino uno; y el segundo ha hecho de las manifestaciones vitales del primero su propia vida. A eso parece Dilthey llamar genialidad.

b) Acumulación y memoria

La hermenéutica como técnica (*Kunst*) no consiste propiamente, sin embargo, en esa actividad genial del intérprete, en sí misma, la cual es pura vida suya y nada más. Es la sistematización del saber acumulado en esas actuaciones interpretativas durante generaciones. Es, pues, memoria. Sin duda alguna, toda técnica, y todo arte, es un saber colectivo acumulado y sistematizado durante generaciones, que permite alcanzar un objetivo directamente, sin repetir los rodeos de los predecesores. Ese es el sentido de las reglas. Y es lo que busca Dilthey para la interpretación. Pues la vida es breve, no todas las vidas son igual de eficaces, y su riqueza sólo puede crecer con el acopio de las ganancias de otras vidas, otras interpretaciones, sobre todo las mejores, las más intensas. Se trata de enriquecer la vida, no de dictar las normas de la interpretación.

Destino de la hermenéutica

Esta memoria de sabiduría interpretativa y su sistematización científica tiene, observa Dilthey, un destino singular. De algún modo, ha existido siempre, pero llega a ser apreciada cuando la existencia histórica singular se convierte en un problema imperioso. Ya vimos, en la parte histórica del ensayo, como eso ocurría por primera vez en el helenismo; de modo exagerado en el protestantismo, a raíz del Renacimiento; a principios del XIX con el desarrollo de la conciencia histórica y la ruptura de la Revolución francesa; a finales del siglo XX, se puede añadir, cuando certificamos el final de la Modernidad y buscamos desconcertados nuestro significado histórico. La hermenéutica es un movimiento de «después», del

«*nach*», pero no del «post-». Este último quiere ser una novedad que despide lo inmediatamente anterior. El movimiento de la hermenéutica es el de remisión a un principio que ella misma pone, pero por el que se pregunta porque sabe que de él proviene: el cristianismo primitivo para los protestantes, la época clásica griega para los helenísticos. Es el reconocimiento de la provenencia (*Herkunft*), de la historicidad.

Las aporías

Hay una suerte de aporía en este afán por remitirse a, y preguntarse por un principio anterior que se pone desde un presente reconocido como tal: afirmamos nuestra singularidad absoluta –sólo nosotros somos quienes somos– en tanto que nos reconocemos efecto y resultado de una historia que, en tanto que tiempo pasado, nos es siempre extraña, y nos preguntamos por ella. Pero esta aporía es exactamente el problema del conocimiento histórico que pone en marcha el movimiento hermenéutico: cómo es posible un conocimiento universalmente válido de individuos singulares, cómo captar un ser ajeno. Ya hemos visto que sólo en el tejido exterior de las manifestaciones vitales: por una estructura común a todas las individualidades, o energías vitales, vivacidades, que hace que en cada una esté ya contenido lo que va a captar de las otras, por una afinidad previa. Pero esa captación, que supone llevarse a sí mismo al otro, significa transformarse.

Esta afinidad previa se presenta también en la estructura circular de la comprensión, la segunda aporía. Literalmente, se trata, en efecto, de una a-poría: un camino sin salida, como lo es todo círculo. No se puede salir del círculo todo-singular, sino transformar el todo por el conocimiento de lo singular, y éste por el conocimiento de aquél.

La tercera aporía, o la tercera forma de ésta, se da en la relación interior-exterior. Sólo a través de lo último puede conocerse lo primero. Incluso cada interior se conoce por el rodeo de su exterioridad. Pero si esta última era el ámbito de la explicación –en la medida en que en ella no se da un sentido, sino que solo se establecen relaciones de ordenación en-

tre los fenómenos–, resulta que una y otra, explicación y comprensión, no constituyen dos ámbitos separados –como Dilthey a veces afirma, y se suele afirmar de él– sino dos procesos recíprocos. Sin desarrollarlo del todo, Dilthey parece anticipar aquí, aún con cierta confusión, una de las tesis más celebradas de Ricoeur (1972, pp. 137 ss.), la de la complementariedad de explicación e interpretación. Si más abajo, al final del manuscrito, afirma que la diferencia entre los dos es «una cuestión de grado», aquí parece barruntar que la explicación no es más que la comprensión al nivel de las manifestaciones externas de la vida, al nivel de los signos, sin alcanzar todavía el sentido interior: lo que hoy llamaríamos semiología.

El problema lógico

Para reforzar esa continuidad entre interpretación y explicación, Dilthey reconoce que las operaciones lógicas son las mismas en las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Y la argumentación decisiva en ambas, la inducción. Por entonces, no había caído ésta todavía en descrédito ante la teo-

II[29]

Philologie ist, wie Böckh mit Recht sagt: „das Erkennen des vom menschlicen Geist Produzierten" (Enzyklopädie 10). Fügt er paradox hinzu: „d. h. des Erkannten": so beruht diese Paradoxie auf der falschen Voraussetzung, daβ Erkanntes und Produziertes dasselbe sei. In Wirklichkeit wirken in der Produktion alle geistigen Kräfte zusammen, und in einer Dichtung oder einem Brief des Paulus ist mehr als Erkenntnis.

Faβt man den Begriff im weitesten Sinne, so ist Philologie nichts anderes als der Zusammenhang der Tätigkeiten, durch wel-

ría de la ciencia natural (piénsese que Mill la había canonizado –en todos los sentidos de la palabra–, y que el Círculo de Viena y el Neopositivismo intentaría aún fundamentarla lógicamente). Actualmente, como es sabido, se le puede adjudicar un pequeño espacio en el contexto de descubrimiento, pero ninguno en el de justificación. Pero en las ciencias humanas, en el conocimiento universal de lo singular, ambos contextos no pueden disociarse. Dicho de otro modo: dado que somos históricos y finitos, el orden del conocimiento coincide estrictamente con el orden de las ideas: es el orden de la experiencia misma, de la vivencia, del que resulta una conexión real dada en la vida. Inducir es encontrar una conexión, entre dos particulares (no de otro modo opera un detective; por ejemplo, Holmes), o de un particular a un universal (así, el juicio reflexionante de Kant). Encontrar la conexión significa comprender. Dilthey intuye, además, que esta conexión tiene que venir dada gramaticalmente. El lenguaje constituye el mundo desde el cual podemos crear las conexiones. Toda la filosofía occidental encuentra conexiones de acuerdo con las categorías aristotélicas, que son, se ha dicho (Benveniste), gramaticales: las categorías de las lenguas indoeuropeas.

II

La *Filología* es, como con razón dice Böckh: «conocer lo producido por el espíritu humano» (*Enciclopedia,* 10). Paradójicamente, añade: «es decir, lo conocido»[63]: así, esta paradoja se basa en el falso presupuesto de que lo conocido y lo producido son lo mismo. En realidad, en la producción operan conjuntamente todas las fuerzas espirituales, y en una creación poética o en una carta de San Pablo hay algo más que conocimiento.

Si se toma el concepto en su sentido más amplio, la filología no es otra cosa que la conexión de las actividades por medio de

che das Geschichtliche zum Verständnis gebracht wird. Sie ist dann der Zusammenhang, welcher auf Erkenntnis des Singularen gerichtet ist. Auch der Staatshaushalt der Athener ist ein solches Singulares, auch wenn er sich als ein in allgemeinen Verhaltnissen darstellbares System zeigt.

Die Schwierigkeiten, welche in diesen Begriffen liegen, sind aus dem Verlauf der Entwicklung der Disziplin Philologie und der Disziplin in Geschichte auflösbar.

Einverstanden muß jeder mit dem durchgreifenden Unterschied zwischen der Erkenntnis des Singularen als eines an sich Wertvollen und der Erkenntnis des allgemeinen systematischen Zusammenhangs der Geisteswissenscaften sein. Diese *Grenzregulierung ist ganz klar.* Denn daß dabei Wechselwirkung besteht und auch Philologie der systematischen Sachkenntnis der Politik usw. bedarf, ist selbstverständlich (gegen Wundt).

Philologie bildete sich nun aus als die Erkenntnis des in schriftstellerischen Werken Gegebenen. Traten die Denkmale hinzu, so war das, was Schleiermacher symbolisierende Tätigkeit nannte, ihr Gegenstand. Geschichte begann ihrerseits mit politischen Handlungen, Kriegen..., Verfassungen. Aber diese Sonderung nach Inhalten wurde überschritten, als die Philologie als praktische Disziplin auch Staatsaltertümer in ihren Bereich zog. Andererseits entwickelte sich der Unterschied von methodischen Tätigkeiten und schließlich geschichtlicher Darstellung. Aber auch dieser Unterschied wurde von der praktischen Disziplin uberschritten, sofern sie die antike Literatur und Kunstgeschichte in ihren Bereich zog. *So handelt es sich zwischen Philologie und Geschichte um Grenzregulierung.* Diese ist nur moglich, wenn man das praktische Interesse der Fakultätswissenschaft aus dem Spiel läßt. Dann am besten Usener.

Wenn wir nun den ganzen Vorgang der Erkenntnis des Singularen als Einen Zuslnlmenhang begreifen *müssen,* so entsteht die Frage, ob man im Sprachgebrauch Verstehen und Erklären sondern könne. Dies ist unmöglich, da allgemeine Einsichten durch ein der Deduktion analoges Verfahren, nur ungelost, als Sachkenntnis in jedem Verstehen mitwirken, nicht bloß psychologische, sondern auch usw. Sonach haben wir es mit einer Stufenfolge zu tun. Da, wo bewußt und methodisch die allgemeinen Einsichten angewandt werden, um das Singulare zu allseitiger Erkenntnis zu bringen, erhält der Ausdruck Erklären für die Art der

las cuales se alcanza la comprensión de lo histórico. Es, entonces, la conexión orientada al conocimiento de lo singular. También el presupuesto de los atenienses es un singular de este tipo, aunque se muestre como un sistema representable en relaciones universales.

Las dificultades que residen en estos conceptos pueden resolverse por el curso del desarrollo de la disciplina de la filología y de la disciplina de la historia.

Todo el mundo tiene que estar de acuerdo en la radical diferencia que hay entre el conocimiento de lo singular, en tanto que algo valioso en sí, y el conocimiento de la conexión sistemática universal de las ciencias del espíritu. *Esta regulación de los límites* es perfectamente clara. Pues es obvio (frente a Wundt) que existe una interacción y que también la filología precisa del conocimiento sistemático del asunto de la política, etc.

La filología se formó, entonces, como el conocimiento de lo dado en las obras escritas. Si se añadieron a ella los monumentos, entonces su objeto era lo que Schleiermacher llamaba actividad simbolizante. La historia, por su parte, comenzó con acciones políticas, guerras..., constituciones. Pero esta *clasificación por contenidos* fue superada cuando la filolofía absorbió dentro de su ámbito, como *disciplina práctica*, la Política de la Antigüedad. Por otro lado, se desarrolló la diferencia de actividades metodológicas y, finalmente, de presentación histórica. Pero también esta diferencia fue superada por la *disciplina práctica*, en la medida en que absorbió en su ámbito la literatura antigua y la historia del arte. *Se trata, entonces, entre la filolofía y la historia, de demarcar sus límites respectivos.* Esta demarcación sólo es posible si se descarta el interés práctico de la ciencia académica. En ese caso, lo mejor es Usener[64].

Si nosotros, ahora, *hemos de* concebir todo el proceso de conocimiento de lo singular como Una Conexión, surge la pregunta de si, en el uso lingüístico, es posible distinguir *comprender y explicar.* Esto es imposible, dado que las intuiciones universales, por un procedimiento análogo a la deducción, sólo que no resuelto, actúan también como conocimiento del asunto en todo comprender, no sólo las psicológicas, sino también, etc. De acuerdo con esto, estamos tratando con una *serie de grados.* Allí donde se *aplican* consciente y *metodológicamente las intuiciones universales, para conocer lo singular* en todos sus aspectos, la expresión explicar encuentra su lugar

Erkenntnis des Singularen seinen Ort. Er ist aber nur berechtigt, sofern wir uns bewuβt halten, daβ von einer vollen Auflösung des Singularen in das Allgemeine nicht die Rede sein kann.

Hier löst sich die Streitfrage, ob die Besonnenheit psychischer Erfahrungen das Allgemeine sei, das dem Verstellen zugrunde liege oder die Wissenschaft der Psychologie. Vollendet sich die Technik des Erkennens des Singularen als Erklären, so ist die Wissenschaft der Psychologie ebenso die Grundlage als die anderen systematischen Geisteswissenschaften. Dies Verhältnis habe ich schon all der Geschichte nachgewiesen.

Conocer lo conocido

Se trata aquí para Dilthey menos de resolver la paradoja del círculo hermenéutico que de aclarar su extensión y naturaleza. Para su maestro Böckh la cuestión era, sobre todo, decidir a qué ciencia corresponde ejecutar este círculo. La tarea que se plantea era, según él, la «reconstrucción de la totalidad del conocer», el conocimiento, o reconocimiento (*Erkenntnis*) de lo conocido *(Erkanntes),* entendiendo este *Erkenntnis* no de un modo meramente cognitivo, sino de la totalidad de lo producido o construido por el espíritu humano. Las connotaciones hegelianas son tan obvias que el mismo Böckh y sus contemporáneos llamaban a esto, a veces, dialéctica en lugar de hermenéutica. Y el propio Dilthey acabará –en el siguiente ensayo– tratando el espíritu objetivo como aquello que se reconoce y que constituye el presupuesto necesario de todo reconocimiento. «Reconocer lo conocido» significa tanto como «reconstrucción de las construcciones del espíritu humano en su totalidad» (Rodi, 1991, p. 76).

Dilthey se plantea si esto es una tarea de la filología, de la psicología, o de otras disciplinas. Böckh oscilaba también, como Schleiermacher, en el rango que la filología ocupaba en ello, optando finalmente por una cooperación e interacción de las interpretaciones «gramática, histórica, individual y general» (Rodi, 1991, p. 71), y su correspondiente crítica. Al modo en que esa interacción tiene lugar se refiere aquí Dil-

para la índole del conocimiento de lo singular. Pero no puede ser sino legítimo, en la medida en que sigamos siendo conscientes, que no se pueda hablar de una disolución plena de lo singular en lo universal.

Con esto se resuelve la disputa de si la circunspección de las experiencias psíquicas es lo universal puesto a la base del comprender, o si [lo es] la ciencia de la psicología. Si la técnica del conocer lo singular encuentra su culminación como explicar entonces, la ciencia de la psicología es la base tanto como las otras ciencias sistemáticas. Ya he demostrado esta relación para la historia.

they. La meta final es reconstruir la conexión general entre las cosas. En el próximo ensayo se le llama a eso comprender.

Comprender y explicar

Pero aquí Dilthey vuelve la dicotomía, tópicamente expresada en su célebre «las ciencias de la naturaleza explican, las del espíritu comprenden»: al explicar se subsume lo individual bajo lo universal, como un caso particular suyo; al comprender se reconoce un evento en su irreductible singularidad. Y Dilthey opta, una vez más, por la diferencia de grado. Parece incluso sugerir que la explicación aplica metodológicamente, sistemáticamente, intuiciones universales que la comprensión alcanzaría –al menos según Schleiermacher y Böckh, y según Dilthey a veces– de un modo genial, o como decía Schleiermacher, por el «sentimiento». En todo caso, el objeto de la comprensión y la explicación es el mismo, y la psicología no se diferencia cualitativamente de la hermenéutica. No tendría entonces lugar el giro que se presume en Dilthey de la psicología a la hermenéutica, y el abandono del psicologismo no significa el abandono de la psicología, que sigue estando a la base de las ciencias del espíritu. Pero en el siguiente fragmento volverá a plantear el significado de la comprensión, y su método.

III[30]

Das Verhältnis der Kunstlehre zu dem Verfahren der Auslegung selbst ist hier ganz dasselbe, das Logik oder Ästhetik uns zeigen. Das Verfahren wird durch die Kunstlehre auf Formeln gebracht, und diese werden auf den Zweckzusammenhang zurückgefuhrt, in welchem das Verfahren entsteht. Durch eine solche Kunstlehre wird jedesmal die Energie der geistigen Bewegung verstärkt, deren Ausdruck sie ist. Denn die Kunstlehre erhebt das Verfahren zur bewußten Virtuosität; sie entwickelt es zu den durch die Formel ermöglichten Konsequenzen; indem sie die Rechtsgrunde desselben zur Erkenntnis bringt, steigert sie die Selbstgewißheit, mit der es geübt wird.

Tiefer aber reicht eine andere Wirkung. Wir müssen, um diese Wirkung zu erkennen, über die einzelnen hermeneutischen Systeme hinaus zu deren geschichtlichem Zusammenhang fortschreiten. Jede Kunstlehre ist auf das in einem bestimmten Zeitraum geltende Verfahren eingeschränkt, dessen Formel sie entwickelt. So entsteht für Hermeneutik und Kritik, für Ästhetik und Rhetorik, für Ethik und Politik, sobald das geschichtliche Denken hierzu reif geworden ist, die Aufgabe, schließlich die ältere Grundlegung aus dem Zweckzusammenhang durch eine neue geschichtliche zu ergänzen. Das geschichtliche Bewußtsein muß sich über das Verfähren einer einzelnen Zeitepoche erheben, und es kann dies leisten, indem es alle voraufgegangenen Richtungen innerhalb des Zweckzusammenhangs der Interpretation und Kritik, der Poesie und der Beredsamkeit in sich versammelt, gegeneinander abwagt und abgrenzt, ihren Wert aus ihrem Verhältnis zu diesem Zweckzusammenhang selbst aufklart, die Grenzen, in welchen sie seiner menschlichen Tiefe genügen, bestimmt, und so schließlich alle diese geschichtlichen Richtungen innerhalb eines Zweckzusammenhangs als eine Reihe in ihm enthaltener Möglichkeiten begreift. Für diese geschichtliche Arbeit ist es nun aber von entscheidender Bedeutung, daß sie mit den Formeln der Kunstlehre als mit Abbreviaturen geschichtlicher Richtungen rechnen darf. So liegt also in dem Denken über das Verfahren, durch welches ein Zweckzusammenhang die in ihm enthaltenen Aufgaben zu lösen vermag, eine innere Dialektik, welche dies Denken durch geschichtlich begrenzte Richtungen hindurch, durch Formeln hindurch, welche diesen Richtungen entsprechen, fortschreiten läßt

La relación de la preceptiva con el procedimiento de la interpretación es aquí totalmente idéntica a la que nos muestran la lógica o la estética. El procedimiento es reducido a fórmulas por medio de la preceptiva, y estas fórmulas se reducen a la conexión final en la que surge el procedimiento. Por medio de semejante preceptiva se fortalece cada vez la energía del movimiento espiritual del cual es expresión. Pues la teoría de la técnica eleva el procedimiento hasta el virtuosismo consciente: lo desarrolla hasta las consecuencias que las fórmulas hagan posible; al llevar a conocimiento los fundamentos jurídicos de la misma, aumenta la certeza de sí con la que se practica.

Pero hay otro efecto que alcanza más profundamente. Para reconocerlo, tenemos que avanzar, más allá de los sistemas hermenéuticos aislados, hasta su conexión histórica. Toda preceptiva está restringida al procedimiento vigente dentro de un determinado período de tiempo, cuya forma desarrolla. Surge así para la hermenéutica y la crítica, para la estética y la retórica, para la ética y la política, tan pronto como el pensar histórico se ha hecho maduro para ello, la tarea de complementar finalmente la antigua fundamentación realizada a partir de la conexión de los fines por una nueva fundamentación histórica. Pero la conciencia histórica tiene que alzarse por encima del procedimiento de una época histórica singular, y puede lograrlo reuniendo en sí todas las direcciones precedentes dentro de la conexión de fines de la interpretación y la crítica, de la poesía y de la elocuencia, ponderándolas y delimitándolas unas frente a otras, ilustrando su valor a partir de su relación con esta conexión misma de fines, determinando los límites en los cuales éstas satisfacen las profundidades humanas de esta conexión y, así, finalmente, comprendiendo todas estas direcciones históricas dentro de una conexión de fines como una serie de posibilidades contenidas en ella. Ahora bien, para este trabajo histórico tiene un significado decisivo que a ella le sea lícito contar con las fórmulas de la preceptiva como abreviaturas de las direcciones históricas. Y así, pues, en el pensamiento sobre el procedimiento por medio del cual puede una conexión de fines resolver las tareas contenidas en ella, reside una dialéctica interna, la cual, a través de las direcciones limitadas históricamente, a través de fórmulas que corresponden a estas direcciones, permite a este

zu einer Universalität, die immer und überall an das geschichtliche Denken gebunden ist. So wird hier, wie überall das geschichtliche Denken selber schöpferisch, indem es die Tätigkeit des Menschen in der Gesellschaft über die Grenzen des Momentes und des Ortes erhebt.

Dies ist der Gesichtspunkt, unter dem das geschichtliche Studium der hermeneutischen Kunstlehre mit dem des auslegenden Verfahrens verbunden ist, beide zusammen aber mit der systematischen Aufgabe der Hermeneutik zusammenhängen.

La hermenéutica como sistema

Dilthey vuelve sobre una idea que se repite varias veces en este ensayo y en el siguiente. La hermenéutica como ciencia es la sistematización de lo que ha realizado a lo largo de los siglos el virtuosismo de algunos intérpretes geniales. Esta sistematización tiene lugar en forma de reglas, en una preceptiva que hace consciente lo que esos intérpretes hacían de un modo inconsciente. Es posible, sin duda, ver aquí el «cartesianismo latente» que muchos críticos han percibido en Dilthey. Lo que éste parece buscar es una certeza metodológica, un conjunto de fórmulas o reglas seguras cuya aplicación permitiera a todo el que las siguiese correctamente una comprensión segura de los productos del espíritu humano.

Estos productos, por otro lado, son históricos, y sólo es posible acercarse a ellos desde una conciencia histórica que los reconozca en su época de producción, pero que sea capaz de

pensamiento progresar hasta alcanzar una universalidad que, siempre y en todas partes, se halla ligada al pensar histórico. Y así aquí, como en todas partes, el pensar histórico se torna él mismo creativo, al elevar la actividad del ser humano en la sociedad por encima de los límites de su lugar y momento.

Éste es el punto de vista bajo el cual el estudio histórico de la preceptiva hermenéutica está vinculado con el proceder interpretativo, conectados ambos juntos, sin embargo, con la tarea sistemática de la hermenéutica.

alzarse –precisamente gracias a las reglas– por encima de ella. Como si fuera posible para la conciencia alcanzar una suerte de objetividad ahistórica que le permitiera encontrar, efectivamente, la universalidad de la conexión. En todo caso, el fragmento pretende ser menos una exposición de la naturaleza del comprender que una exposición de la hermenéutica como ciencia a propósito de Baumgarten y Semler.

Lo que la moderna hermenéutica filosófica (especialmente Gadamer) plantea, y no está claro si Dilthey llega a ser consciente de ello en este fragmento, es que la historicidad también afecta al intérprete y a sus reglas. La interpretación también es histórica, no es, por tanto, «objetiva»; pero precisamente por eso es creativa la actividad del ser humano y «se eleva por encima de los límites de su lugar y momento». Adonde no se eleva es a un punto neutro e intemporal.

Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft[31] Erster Teil: Erleben[32], Ausdruck und Verstehen

I. Das Erleben und die Selbstbiographie[33]

1. Die Aufgabe einer Kritik der historischen Vernunft

Der Zusammenhang der geistigen Welt geht im Subjekt auf, und es ist die Bewegung des Geistes bis zur Bestimmung des Bedeutungszusammenhanges dieser Welt, welche die einzelnen logischen Vorgänge miteinander verbindet. So ist einerseits diese geistige Welt die Schöpfung des auffassenden Subjektes, andererseits aber ist die Bewegung des Geistes darauf gerichtet, ein objektives Wissen in ihr zu erreichen. So treten wir nun dem Problem gegenuber, wie der Aufbau der geistigen Welt im Subjekt ein Wissen der geistigen Wirklichkeit möglich mache. Ich habe früher diese Aufgabe als die einer Kritik der historischen Vernunft bezeichnet. Die Aufgabe ist nur lösbar, wenn die einzelnen Leistungen ausgesondert werden, die zur Schöpfung dieses Zusammenhanges zusammenwirken, wenn dann so gezeigt werden kann, welchen Anteil eine jede von ihnen an dem Aufbau des geschichtlichen Verlaufes in der geistigen Welt und an der Entdeckung der Systematik in ihr hat. Der Verlauf muß erweisen, wiefern die in der gegenseitigen Abhängigkeit der Wahrheiten enthaltenen Schwierigkeiten aufgelöst werden können. Er wird das reale Prinzip der geisteswissenschaftlichen Auffassung allmählich aus der Erfahrung ableiten. Das Verstehen ist ein Wiederfinden des

Esbozos para una crítica de la razón histórica. Primera parte: vivencia, expresión, comprender

I. La vivencia y la autobiografía

1. La tarea de una crítica de la razón histórica

La conexión del mundo espiritual brota en el sujeto, y el movimiento del espíritu hasta definir la conexión de significado de este mundo es lo que enlaza unos procesos lógicos aislados con otros. Así, por un lado, este mundo espiritual es la creación del sujeto captador, pero por otro, sin embargo, el movimiento del espíritu está dirigido a alcanzar un saber objetivo en ese mundo. Nos enfrentamos, pues, con el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual puede hacer posible en el sujeto un saber de la efectiva realidad espiritual. He calificado previamente esta tarea como una crítica de la razón histórica. La tarea sólo puede solucionarse cuando se separan los diversos logros individuales que operan conjuntamente para la creación de esta conexión, cuando, luego, puede mostrarse qué parte tiene cada una de ellas en la estructuración del curso histórico en el mundo espiritual, y en el descubrimiento de la sistemática que hay en ese mundo. El curso debe mostrar en qué medida pueden resolverse las dificultades contenidas en la dependencia recíproca de las verdades. El comprender es un reencontrarse del yo en el tú; el espíritu se reencuentra en niveles cada vez más elevados de conexión; esta mis-

Ich im Du; der Geist findet sich auf immer hoheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich. Das Subjekt des Wissens ist hier eins mit seinem Gegenstand, und dieser ist auf allen Stufen seiner Objektivation derselbe. Wenn durch dies Verfahren die Objektivität der im Subjekt geschaffenen geistigen Welt erkannt wird, entsteht die Frage, wieviel dies beitragen kann zur Lösung des Erkenntnisproblems überhaupt. Kant ging von den Grundlagen, die in der formalen Logik und der Mathematik für die Behandlung des Erkenntnisproblems liegen, aus. Die formale Logik in der Zeit Kants sah in den letzten logischen Abstraktionen, den Denkgesetzen und Denkformen, den letzten logischen Grund für die Rechtsbeständigkeit aller wissenschaftlichen Sätze. Die Denkgesetze und Denkformen, vornehmlich das Urteil, in welchem ihm die Kategorien gegeben waren, enthielten für ihn die Bedingungen für die Erkenntnis. Er erweiterte diese Bedingungen durch die, welche nach ihm die Mathematik möglich machen. Die Größe seiner Leistung lag in einer vollständigen Analysis des mathematischen und naturwissenschaftlichen Wissens. Aber die Frage ist, ob eine Erkenntnistheorie der Geschichte, welche er selbst nicht gegeben hat, in dem Rahmen seiner Begriffe möglich ist.

La tarea de buscar una unidad

En principio, el planteamiento de Dilthey puede parecer meramente epistemológico: complementar teoría kantiana del conocimiento –tal como se entendía en la época de Dilthey, es decir, como neokantismo–, pensada exclusivamente para la ciencia natural, con una epistemología de las ciencias del espíritu, del mundo histórico. El proyecto, sin embargo, es de mayor envergadura, y su mismo tamaño obliga a concebirlo desde una perspectiva y con un carácter diferente. De Des-

midad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, finalmente, en la totalidad del espíritu y en la historia universal, hace posible la cooperación conjunta de los diferentes logros en las ciencias del espíritu. El sujeto del saber es aquí uno con su objeto, y éste es el mismo en todos los niveles de su objetivación. Si por este procedimiento se reconoce la objetividad del mundo espiritual creado en el sujeto, surge la cuestión de en qué grado puede todo esto contribuir a la solución del problema del conocimiento en general. Kant partió de los fundamentos que residen en la lógica formal y en la matemática para tratar el problema del conocimiento. En la época de Kant, la lógica formal veía en las últimas abstracciones lógicas, las leyes y las formas del pensamiento, el último fundamento lógico para la legitimidad de todas las proposiciones científicas. Las leyes y formas del pensamiento, sobre todo el juicio, con el cual le eran dadas las categorías, contenían para él las condiciones del conocimiento. Amplió estas condiciones con aquellas que, según él, hacen posible la matemática. La grandeza de sus logros residía en el análisis completo del saber matemático y de la ciencia natural. Pero la cuestión es si una epistemología de la historia, que él mismo no ofreció, cabe dentro del marco de sus conceptos.

cartes a Kant, la razón moderna parece operar como si se tratara de una conciencia genérica situada frente a una realidad exterior a la que aborda cognoscitivamente; por eso, para ella es insoluble el problema del que aquí se parte: concebir un saber que, teniendo lugar sólo dentro del sujeto, pueda referirse objetivamente a un mundo espiritual que abarca otros sujetos y otros tiempos, pero que sólo recibe su conexión significativa, es mantenido con sentido, dentro del sujeto individual. El

presupuesto para ello es superar la escisión entre sujeto y realidad, entre los diferentes sujetos: encontrar la conexión entre las cosas –por denominar muy laxamente un ámbito que abarca las comunidades humanas, los sistemas culturales, las creaciones espirituales y, en el límite, la historia universal–, la conexión de las cosas y los sujetos, de los sujetos entre ellos, de modo que «el sujeto del saber sea uno con su objeto». Aunque las raíces en el idealismo alemán de este proyecto son innegables, no cabe duda de que el fin es recuperar una concepción integral mucho más antigua de la experiencia, cuyo origen se remonta, en última instancia, a Grecia: ya para Aristóteles «el alma es, en cierto modo, todas las cosas» cuando conoce (*De anima*, 431b, 20).

2. *Innewerden*[34], *Realität: Zeit*[35]

Ich setze das über Leben und Erlebnis früher Gesagte voraus[36]. Die Aufgabe ist jetzt, die Realität dessen, was im Erleben zur Auffassung kommt, zu zeigen, und da es sich hierbei um den objektiven Wert der Kategorien der geistigen Welt handelt, die vom Erleben ab aufgehen, so sende ich hier eine Bemerkung daruber voraus, in welchem Sinn hier der Ausdruck Kategorie gebraucht wird. In den Prädikaten, die wir von Gegenständen aussagen, sind Arten der Auffassung enthalten. Die Begriffe, die solche Arten bezeichnen, nenne ich Kategorien. Jede solche Art faβt in sich eine Regel der Beziehung. Die Kategorien bilden in sich systematische Zusammenhänge, und die obersten Kategorien bezeichnen höchste Standpunkte der Auffassung der Wirklichkeit. Jede solche Katgorie bezeichnet dann eine eigene Welt von Pradizierungen. Die formalen Kategorien sind Aussageformen über alle Wirklichkeit. Unter den realen Kategorien treten nun aber solche auf, die in der Auffassung der geistigen Welt ihren Ursprung haben, wenn sie auch dann in Umformungen auf die ganze Wirklichkeit Anwendung finden. Im Erleben entstehen allgemeine Prädikate

Pero esta unidad se da, para Dilthey, como *Zusammenhang*. Es esta, probablemente, como dice Ortega, la palabra que más veces escribió en toda su vida. En realidad, conexión es una traducción insuficiente. Complexo, interdependencia, contexto con otros hechos de conciencia, conjunto en el que todo está trabado (Ortega, 1983, p. 176). Se trata de una *dependencia conjunta* de las cosas de algo otro, y a ella se dirige el comprender. Comprender es siempre captar una co-nexión. En el límite, se trata de captar en su totalidad la trama de conexiones histórico-universales cuyos puntos nodales serían las vidas individuales y sus realizaciones objetivas. Algo imposible, en tanto que el proceso de captación está sometido al tiempo, y la trama misma, en tanto que histórica, nunca se muestra en su totalidad, sino fluyendo.

2. *Acceso interior, realidad: tiempo*

Presupongo lo que ya he dicho antes sobre la vida y la vivencia. La tarea es ahora mostrar la realidad de lo que llega a concebirse en la vivencia, y dado que aquí se trata del valor objetivo de las categorías del mundo histórico, las cuales brotan a partir de la vivencia, anticipo ahora una observación indicando en qué sentido utilizo la expresión categoría. En los predicados que pronunciamos acerca de los objetos se hallan contenidos los modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías. Cada uno de estos modos comprende en sí una regla de referencia. Las categorías constituyen en sí conexiones sistemáticas, y las categorías supremas designan las posiciones más altas de concepción de la realidad. Cada una de tales categorías designa, entonces, un mundo propio de predicaciones. Las categorías formales[65] son formas enunciativas acerca de toda realidad. Pero entre las categorías reales[66] aparecen algunas que tienen su origen en la captación del mundo espiritual, aunque luego, por transformaciones, encuentren aplicación a la realidad efectiva toda. En la vivencia surgen predicados universales de la conexión de viven-

des Erlebniszusammenhanges in einem bestimmten Individuum; indem sie auf die Objektivationen des Lebens im Verstehen und auf alle Subjekte geisteswissenschaftlicher Aussage angewandt werden, erweitert sich der Umkreis ihrer Geltung, bis sich zeigt, daß überall, wo geistiges Leben ist, ihm Wirkungszusammenhang[37], Kraft, Wert usw. zukommt. So erhalten diese allgemeinen Prädikate die Dignität von Kategorien der geistigen Welt.

In[38] dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle andern, die Zeitlichkeit enthalten. Dies tritt schon in dem Ausdruck "Lebensverlauf" hervor. Zeit ist für uns da, vermöge der zusammenfassenden Einheit unseres Bewußtseins. Dem Leben und den in ihm auftretenden äußeren Gegenständen sind die Verhältnisse von Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Zeitabstand, Dauer, Veränderung gemeinsam. Aus ihnen sind auf der Grundlage der mathematischen Naturwissenschaft die abstrakten Beziehungen entwickelt worden, die Kant seiner Lehre von der Phanomenalität der Zeit zugrunde gelegt hat.

Dieser Rahmen von Verhältnissen umspannt, aber erschöpft nicht das Erlebnis der Zeit, in welchem ihr Begriff seine letzte Erfüllung findet. Hier wird die Zeit erfahren als das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart. Gegenwart ist die Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität, sie ist Realität im Gegensatz zur Erinnerung oder zu den Vorstellungen von Zukünftigem, die im Wünschen, Erwarten, Hoffen, Fürchten, Wollen auftreten. Diese Erfüllung mit Realität oder Gegenwart besteht beständig, während das, was den Inhalt des Erlebens ausmacht, sich immerfort ändert. Die Vorstellungen, in denen wir Vergangenheit und Zukunft besitzen, sind nur da[39] für den in der Gegenwart Lebenden. Die Gegenwart ist immer da, und nichts ist da, als was in ihr aufgeht. Das Schiff unseres Lebens wird gleichsam auf einem beständig fortrückenden Strom dahingetragen, und Gegenwart ist immer und überall, wo wir auf diesen Wellen sind, leiden, erinnern oder hoffen, kurz wo wir in der Fülle unserer Realität leben. Wir fahren aber unablassig auf diesem Strom dahin, und in demselben Moment, in welchem das Zukünftige ein Gegenwärtiges wird, versinkt dieses auch schon in die Vergangenheit. So sind die Teile der erfullten Zeit nicht nur qualitativ voneinander unterschieden, sondern wenn wir von der Gegenwart aus rückwärts auf Vergangenheit blicken und vorwärts

cia dentro de un individuo determinado; al ser aplicadas a las objetivaciones de la vida en el comprender y a todos los sujetos de las proposiciones de las ciencias del espíritu, se amplía su entorno de validez, hasta que se muestra que en todas partes donde haya vida espiritual, le corresponden a ésta una conexión dinámica, fuerza, valor, etc. De este modo, los predicados universales reciben la dignidad de categorías del mundo espiritual.

En la vida está contenida, como primera determinación categorial de la misma, fundamental para todas las demás, la temporalidad. Esto se destaca ya en la expresión «curso de la vida», currículo. El tiempo está ahí para nosotros, por virtud de la unidad abarcadora de nuestra conciencia. A la vida y a los objetos exteriores que aparecen en ella, les son comunes las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración y cambio. A partir de ellas, sobre la base de la ciencia natural matemática, se han desarrollado las relaciones abstractas que Kant puso como fundamento a su doctrina de la fenomenalidad del tiempo.

Este marco de relaciones abarca, pero no agota, la vivencia del tiempo, en la cual el concepto de éste encuentra su último cumplimiento. El tiempo es aquí experimentado como el enigmático avance del presente, en el cual lo actual va deviniendo continuamente pasado y el futuro presente. Presente es el cumplimiento de un momento de tiempo con realidad, es realidad en contraposición al recuerdo, o a las representaciones de lo futuro, que aparecen en el desear, esperar, temer, querer. Este cumplimiento con realidad o presente existe continuamente, mientras que lo que constituye el contenido de la realidad está cambiando sin cesar. Las representaciones en las que poseemos pasado y futuro sólo existen ahí para el que vive en el presente. El presente existe siempre, y no está ahí nada más que lo que brota en él. La nave de nuestra vida va como arrastrada sobre una corriente que avanza constantemente hacia adelante, y el presente es siempre allí donde estamos sobre estas olas, donde padecemos, recordamos o esperamos, en una palabra, allí donde vivimos en la plenitud de nuestra realidad. Vamos navegando sin parar por esta corriente, y en el mismo momento en que lo futuro se hace algo presente, ya se ha hundido este último en el pasado. De modo que las partes del tiempo cumplido no se diferencian unas de otras sólo cualitativamente, sino que también, cuando miramos hacia atras, al pasado, desde el presente, o hacia adelante, hacia el futuro, cada parte de

auf Zukunft, so hat jeder Teil des Flusses der Zeit, abgesehen von dem, was in ihm auftritt, einen verschiedenen Charakter. Rückwärts die Reihe der nach Bewußtseinswert und Gefühlsanteil abgestuften Erinnerungsbilder: ähnlich wie eine Reihe von Häusern oder Bäumen sich in die Ferne verliert, verkleinert, so stuft sich in dieser Erinnerungslinie der Grad der Erinnerungsfrische ab, bis sich am Horizont die Bilder im Dunkeln verlieren. Und je mehr Glieder vorwärts zwischen der erfüllten Gegenwart und einem Momente der Zukunft liegen, Gemütszustande, äußere Vorgänge, Mittel, Zwecke: desto mehr häufen sich die Möglichkeiten des Verlaufes, desto unbestimmter und nebelhafter wird das Bild dieser Zukunft. Wenn wir auf die Vergangenheit zurückblicken, verhalten wir uns passiv; sie ist das Unabänderliche; vergebens rüttelt der durch sie bestimmte Mensch an ihr in Träumen, wie es anders könnte geworden sein. Verhalten wir uns zur Zukunft, dann finden wir uns aktiv, frei. Hier entspringt neben der Kategorie der Wirklichkeit, die uns an der Gegenwart aufgeht, die der Möglichkeit. Wir fühlen uns im Besitz unendlicher Möglichkeiten. So bestimmt dies Erlebnis der Zeit nach allen Richtungen den Gehalt unseres Lebens. Daher denn auch die Lehre von der bloßen Idealität der Zeit überhaupt keinen Sinn in den Geisteswissenschaften hat. Denn sie könnte nur besagen, daß hinter dem Leben selber mit seinem von dem Zeitverlauf und der Zeitlichkeit abhängigen Hineinschauen in Vergangenheiten, seinem der Zukunft sich verlangend, tätig und frei Entgegenstrecken, all dem Verzweifeln über die Notwendigkeiten von dort aus, den Anstrengungen, der Arbeit, den Zwecken, die in die Zukunft reichen, der Gestaltung und Entwicklung, die der zeitliche Verlauf des Lebens umspannt als deren Bedingung ein schattenhaftes Reich der Zeitlosigkeit liege, ein Etwas, das nicht gelebt wird. In diesem unserem Leben aber liegt die Realität, von welcher die Geisteswissenschaften wissen.

Die Antinomien, die das Denken an dem Erlebnis der Zeit findet, entspringen aus der Undurchdringlichkeit desselben für das Erkennen. Der kleinste Teil des Fortrückens der Zeit schließt noch einen Zeitverlauf in sich. Gegenwart *ist* niemals; was wir als Gegenwart erleben, schließt immer Erinnerung an das in sich, was eben gegenwärtig war. Unter anderen Momenten teilt das Fortwirken des Vergangenen als Kraft in der Gegenwart, die Bedeutung desselben für sie, dem Erinnerten einen eigenen Charakter

este río del tiempo, independientemente de lo que aparezca en él, tiene un carácter diferente. Hacia atrás, la serie de imágenes del recuerdo, graduada según su valor para la conciencia y su participación en el sentimiento: de modo semejante a como una fila de casas o de árboles se pierde en la lejanía, haciéndose más pequeños, también en esta línea del recuerdo se regula el grado de frescor de los recuerdos, hasta que las imágenes se van perdiendo en la oscuridad por el horizonte. Y cuantos más momentos haya hacia adelante, entre el presente cumplido y un momento del futuro, cuantos más estados del ánimo, procesos exteriores, medios, fines: tanto más se apilarán las posibilidades del curso, tanto más indefinida y nebulosa se hace la imagen de este futuro. Si miramos hacia el pasado, nos comportamos pasivamente; éste es lo inalterable, y en vano se agita por el pasado el hombre determinado por él, soñando cómo podría haber sido de otro modo. Si contemplamos nuestra relación hacia el futuro, nos encontramos activos, libres. Aquí nace, junto a la categoría de la realidad efectiva, que brota para nosotros en el presente, la de la posibilidad. Nos sentimos en posesión de posibilidades infinitas. De este modo, esta vivencia del tiempo determina en todas las direcciones el contenido de nuestras vidas. De ahí, también, que la doctrina de la mera idealidad del tiempo[67] no tenga sentido alguno en las ciencias del espíritu. Pues sólo podría decir que detrás de la vida misma, con su mirar hacia los pasados, dependiente del curso del tiempo y de la temporalidad, con su salir al encuentro del futuro prolongándose, activa y libremente, con todo el desesperar por las necesidades que parten de él, con los afanes, el trabajo, los fines que alcanzan al futuro, la configuración y el desarrollo que engloba el decurso temporal de la vida, detrás de todo esto, como su condición, se extiende un reino de sombras de intemporalidad, algo que no es vivido. Pero en esta vida nuestra hay realidad, de la cual saben las ciencias del espíritu.

Las antinomias que encuentra el pensar en la vivencia del tiempo brotan de la impenetrabilidad del mismo para el conocer. La parte más diminuta del avanzar del tiempo sigue encerrando en sí algún transcurso de tiempo. El presente nunca es; lo que vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de lo que, en sí, era precisamente presente. Entre otros momentos, el continuado efectuarse del pasado como fuerza en el presente, el significado del mismo para él, le comunica a lo recordado un carácter propio

von Präsenz mit, durch die es in die Gegenwart einbezogen wird. Was so im Fluß der Zeit eine Einheit in der Präsenz bildet, weil es eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können. Und wir nennen dann weiter jede umfassendere Einheit von Lebensteilen, die durch eine gemeinsame Bedeutung für den Lebensverlauf verbunde sind, Erlebnis, selbst wo die Teile durch unterbrechende Vorgange voneinander getrennt sind.

Das Erleben[40] ist ein Ablauf in der Zeit, in welchem jeder Zustand, ehe er deutlicher Gegenstand wird, sich verändert, da ja der folgende Augenblick immer sich auf den früheren aufbaut, und in welchem jeder Moment –noch nicht erfaßt– Vergangenheit wird. Dann erscheint er als Erinnerung, die nun Freiheit hat sich auszudehnen. Die Beobachtung aber zerstort das Erleben. Und so gibt es nichts Seltsameres als die Art von Zusammenhang, die wir als ein Stück Lebensverlauf kennen; nur das bleibt immer als ein Festes, daß die Strukturbeziehung seine Form ist. Und wollte man nun versuchen, durch irgendeine besondere Art von Anstrengung den Fluß des Lebens selbst zu erleben, wie das Ufer hineinscheint, wie er immer nach Heraklit derselbe scheint und doch nicht ist, vieles und eins, dann verfällt man ja wieder dem Gesetz des Lebens selbst, nach welchem jeder Moment des Lebens selber, der beobachtet wird, wie man auch das Bewußtsein des Flusses in sich verstarke, der erinnerte Moment ist, nicht mehr Fluß; denn *er ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhalt.* Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen. Was der Jungling von Saïs entschleiert, ist Gestalt und nicht Leben. Dies muß man sich vergegenwär[ti]gen, um nun die Kategorien zu erfassen, die am Leben selbst aufgehen.

Diese Beschaffenheit der realen Zeit hat nun zur Folge, daß der Zeitverlauf nicht im strengen Sinn erlebbar ist. Die Präsenz des Vergangenen ersetzt uns das unmittelbare Erleben. Indem wir die Zeit beobachten wollen, zerstört die Beobachtung sie, denn sie fixiert durch die Äufmerksamkeit; sie bringt das Fließende zum Stehen, sie macht das Werdende fest. Was wir erleben sind Änderungen dessen, was eben war, und daß diese Änderungen von dem, was war, sich vollziehen. Aber den Fluß selbst erleben wir nicht. Wir erleben Bestand, indem wir zu dem zurückkehren, was wir eben sahen und hörten, und es noch vorfinden. Wir erle-

de presencia, por medio de la cual queda englobado en el presente. Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia. Y también llamamos vivencia a cada unidad más abarcante de partes de la vida, vinculadas por un significado común para el curso de la vida, incluso allí donde las partes están separadas unas de otras por procesos que la interrumpen.

El vivir es un transcurso en el tiempo, en el cual cada estado, antes de hacerse más claramente objeto, se transforma, pues el momento siguiente se construye siempre sobre el anterior, y en el cual transcurso todo momento –no captado todavía– se hace pasado. Aparece entonces como recuerdo, que ahora ya tiene libertad de extenderse. La observación, sin embargo, destruye el vivir. Y así, nada hay tan raro como el modo de conexión que conocemos como un fragmento de curso de la vida; lo único que permanece como algo fijo es que la relación estructural es su forma. Y si se quisiera, entonces, intentar vivir, por un modo particular de esfuerzo, el río de la vida misma, cómo aparece de pronto la ribera, cómo, según dice Heráclito, el río parece ser siempre el mismo y, sin embargo, no lo es, es mucho y uno[68], se sucumbe entonces de nuevo a la ley de la vida misma, la cual dicta que todo momento de la vida misma, cuando es observado, por más que uno refuerce en sí la conciencia de la corriente, es el momento recordado, y ya no corriente; pues *ha quedado fijado por la atención que ahora retiene lo que de por sí fluye.* De modo que no podemos captar la esencia de esta vida. Lo que desvela el joven de Sais es una figura, no la vida. Hay que tener esto presente para aprehender las categorías que brotan en la vida misma.

Esta hechura del tiempo real tiene, entonces, como consecuencia que el curso del tiempo no es vivible en sentido estricto. La presencia de lo pasado sustituye para nosotros la vivencia inmediata. Al querer observar el tiempo, la observación lo destruye, pues lo fija por medio de la atención; detiene lo que fluye, hace rígido lo que está en devenir[69]. Lo que vivimos son transformaciones de lo que acaba de ser, y que se llevan a cabo estas transformaciones de lo que era. Pero el fluir mismo no lo vivimos. Vivimos la consistencia al retornar a aquello que veíamos y oíamos, y que todavía encontramos. Vivimos una transformación cuando

ben Veränderung, wenn einzelne Qualitäten in dem Komplex andere geworden sind; und auch wenn wir uns in uns selbst wenden zu demjenigen, das Dauer und Veränderungen erfährt, in dem Innewerden des eigenen Selbst ändert sich nichts hieran. Und nicht anders steht es mit der Introspektion....

Der Lebensverlauf besteht aus Teilen, besteht aus Erlebnissen, die in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Jedes einzelne Erlebnis ist auf ein Selbst[41] bezogen, dessen Teil es ist; es ist durch die Struktur mit anderen Teilen zu einem Zusammenhang verbunden. In allem Geistigen finden wir Zusammenhang; so ist Zusammenhang eine Kategorie, die aus dem Leben entspringt. Wir fassen Zusammenhang auf vermöge der Einheit des Bewußtseins. Diese ist die Bedingung, unter welcher alles Auffassen steht; aber es ist klar, daß ein Stattfinden von Zusammenhang aus der bloßen Tatsache, daß der Einheit des Bewußtseins eine Mannigfaltigkeit von Erlebnissen gegeben ist, nicht folgen wurde. Nur weil das Leben selbst ein Strukturzusammenhang ist, in welchem die Erlebnisse in erlebbaren Beziehungen stehen, ist uns Zusammenhang des Lebens gegeben. Dieser Zusammenhang wird unter einer umfassenden Kategorie aufgefaßt, welche eine Weise der Aussage über alle Wirklichkeit ist,—dem Verhältnis des Ganzen zu Teilen[42]...

Auf dem Boden des Physischen tritt das geistige Leben auf; es ist der Evolution als deren hochste Stufe auf der Erde eingeordnet. Die Bedingungen, unter denen es auftritt, entwickelt die Naturwissenschaft, indem sie in den physischen Phänomenen eine Ordnung nach Gesetzen entdeckt. Unter den phänomenal gegebenen Körpern findet sich der menschliche, und mit ihm ist hier in einer nicht weiter angebbaren Weise das Erleben verbunden. Mit dem Erleben aber treten wir aus der Welt der physischen Phänomene in das Reich der geistigen Wirklichkeit. Es ist der Gegenstand der Geisteswissenschaften, und die Besinnung über diesen[43]... und ihr Erkenntniswert ist ganz unabhängig vom Studium ihrer physischen Bedingungen.

In dem Zusammenwirken von Erleben, Verstehen anderer Personen, historischer Auffassung von Gemeinsamkeiten als Subjekten geschichtlichen Wirkens, schließlich des objektiven Geistes entsteht das Wissen von der geistigen Welt. Erleben ist die letzte Voraussetzung von diesem allen, und so fragen wir, welche Leistung dieses vollbringt.

unas cualidades individuales en un complejo se convierten en otras; y también, cuando dentro de nosotros mismos nos volvemos hacia aquello que experimenta permanencia y transformación, nada se altera en el acceso interior al propio sí mismo. Y no otra cosa ocurre con la introspección....

El curso de la vida consta de partes, de vivencias que se hallan en una mutua conexión interna. Cada vivencia individual está referida a un sí-mismo del cual es parte; por la estructura, está vinculada a las otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de la conciencia. Esta es la condición bajo la que se halla toda captación; y está claro que el que tenga lugar la conexión no es algo que se siga sin más del hecho de que a la unidad de la conciencia le haya sido dada una multiplicidad de vivencias. La conexión de la vida nos es dada solamente porque la vida misma es una conexión estructural, en la cual las vivencias se hallan en relaciones vivibles. Esta conexión es concebida bajo una categoría abarcante, la cual es un modo de proposición acerca de toda realidad efectiva, a saber, la relación del todo y las partes...

Sobre el suelo de lo físico aparece la vida espiritual; está ordenado dentro de la evolución, como su más alto nivel sobre la tierra. Las condiciones en las que aparece las desarrolla la ciencia de la naturaleza, descubriendo en los fenómenos físicos un orden que obedece a leyes. Entre los cuerpos dados fenoménicamente se halla el humano, y con él está dada, de un modo que no admite ulterior explicación, la vivencia. Mas con la vivencia salimos del mundo de los fenómenos físicos y entramos en el reino de la realidad efectiva espiritual. Este reino es el objeto de las ciencias del espíritu, y la reflexión sobre éstas y su valor gnoseológico es totalmente independiente del estudio de sus condiciones físicas.

En la cooperación de vivencia, comprensión de otras personas, captación histórica de las comunidades en cuanto sujetos del actuar histórico, en definitiva, del espíritu objetivo, emerge el saber del mundo espiritual. La vivencia es el presupuesto último de todo esto, y por eso nos preguntamos cuál es su rendimiento.

Das Erleben schließt in sich die elementaren Denkleistungen. Ich habe dies als seine Intellektualität bezeichnet. Mit der Steigerung der Bewußtheit treten sie auf. Die Veränderung eines inneren Sachverhalts wird so zum Bewußtsein des Unterschiedes. An dem, was sich ändert, wird ein Tatbestand isoliert aufgefaßt. An das Erleben schließen sich die Urteile über das Erlebte, in welchem dieses gegenständlich wird. Es ist unnötig darzustellen, wie wir nur aus dem Erleben unsere Kenntnis jedes geistigen Tatbestandes haben. Ein Gefühl, das wir nicht erlebt haben, können wir in einem anderen nicht wiederfinden. Aber für die Ausbildung der Geisteswissenschaften ist nun entscheidend, daß wir dem Subjekt, das in der Begrenzung des Körpers die Möglichkeit von Erlebnissen einschließt, allgemeine Prädikate, Attribute aus unserem Erleben zuteilen, welche den Ansatzpunkt zu den geisteswissenschaftlichen Kategorien in sich enthalten. Die formalen Kategorien sahen wir entspringen aus den elementaren Denkleistungen. Es sind Begriffe, die das durch diese Denkleistungen Auffaßbare repräsentieren. Solche Begriffe sind Einheit, Vielheit, Gleichheit, Unterschied, Grad, Beziehung. Sie sind Attribute der ganzen Wirklichkeit. Die realen Kategorien...

El problema del tiempo

Puesto que lo que constituye el sujeto, aquello en lo que brota el mundo espiritual, son vivencias, lo primero que se ha de determinar es el contenido de éstas, las categorías de la vida. Mientras que las categorías kantianas, a las que empieza aludiendo Dilthey, y que son de aplicación en el conocimiento natural, ofrecen únicamente la forma en que pueden realizarse enunciados acerca de la realidad, las categorías del mundo histórico brotan de la vivencia, de la realidad vivida, como su contenido. Dilthey también trata de superar la escisión formalista kantiana.

Empieza por hacerlo en el concepto de acceso interior, *innewerden*, que vimos en el ensayo anterior asociado a la experiencia interna. Un concepto del que Dilthey había hecho

Esta vivencia encierra en sí rendimientos elementales del pensamiento. He designado a esto su intelectualidad. Aparecen conforme aumenta el carácter de ser consciente. La transformación de un estado de cosas interno se transforma así en la conciencia de lo diferente. En lo que se cambia se capta, aislado, un hecho. Con la vivencia se enlazan los juicios sobre lo vivido, con lo cual esto último es objetivado. No hace falta exponer cómo sólo a partir de la vivencia obtenemos nuestro conocimiento de todo hecho espiritual. Un sentimiento que no hayamos vivido nosotros no lo podemos encontrar en otros. Pero lo decisivo para la formación de las ciencias del espíritu es que al sujeto, que encierra dentro de los límites de un cuerpo la posibilidad de las vivencias, le asignamos predicados universales, atributos de nuestra vivencia, los cuales contienen en sí el punto de arranque para las categorías de las ciencias del espíritu. Veíamos brotar las categorías formales de los rendimientos elementales del pensamiento. Son conceptos que representan lo captable por medio de esos rendimientos del pensamiento. Tales conceptos son unidad, multiplicidad, igualdad, diferencia, grado, relación. Son atributos de la realidad efectiva toda. Las categorías reales...

uso en su psicología pero que no deja de prestarse a confusiones. «Con la palabra *innewerden* designo un hecho que presenta una y otra vez mi autoobservación. Hay una conciencia que no enfrenta un contenido al sujeto de la conciencia, sino que en ella está un contenido sin diferenciación. En ella, lo que constituye su contenido y el acto en que esto ocurre no son dos cosas diferentes.» (*GS*, XIX, 66). No es, por tanto, una introspección, ni una intuición interior, sino una no-diferenciación de sujeto y objeto, de percepción y contenido en la vivencia: el sentimiento de tristeza no es mi objeto cuando me siento triste, sino que soy consciente de ese estado en tanto que está ahí para mí, y yo no soy diferente de mi tristeza. La conciencia del dolor no es diferente del dolor mismo. Esta no-

diferenciación de sujeto y objeto, de exterior e interior, de forma y contenido constituye los hechos de conciencia a partir de los cuales aprehendemos el mundo en las vivencias. Son la forma más originaria de conciencia, y por ello, el material de las ciencias del espíritu.

Ahora bien, la primera determinación categorial de la vida, el contenido más fundamental de la vivencia, es la temporalidad. Dilthey empieza por distanciarse de la definición kantiana del tiempo, siguiendo una línea de argumentación muy propia de la época, paralela, en principio, a la de Bergson. Para Kant, el tiempo era, junto con el espacio, una intuición pura, sin contenido empírico, en la cual deben darse todos los fenómenos. En la Física newtoniana, cualquier fenómeno posible tiene que darse y medirse en la extensión espacial que estudia la geometría y en la sucesión aritmética y regular del tiempo, sin contemplar ninguna diferencia cualitativa entre una y otra. Pero lo cierto es que, mientras los puntos del espacio puede que sean indiferentes entre sí, intercambiables (podemos desplazarnos de uno a otro, y volver), los del tiempo no lo son: se vive, y se mide, cada instante de modo diferente –a partir de aquí desarrolla Bergson su idea de la duración–; y sobre todo, el tiempo no es reversible: nadie puede volver hacia atrás, ni evitar que el presente se precipite continuamente en el pasado, y quizá en ello estribe nuestra finitud tanto o más que en la certeza de la corruptibilidad y de la muerte. La idealidad del tiempo con la que trabaja la Física no tiene nada que ver con la realidad vivida. El tiempo permanece siempre algo impenetrable e inaprehensible para la vida y para cualquier intento de observación. La esencia del transcurso temporal que es la vida resulta imposible de captar, y si tratamos de atrapar con la mirada el río de la vida no alcanzamos, como dice el poema de Machado, más que a arrojar peces muertos a la arena.

Esto lo sabe la filosofía desde Heráclito, como el mismo Dilthey se encarga de recordar, y era casi un lugar común en la época de la crisis del cambio de siglo. De aquí partiría Heidegger y una gran parte del siglo XX. Pero lo verdaderamente instructivo es la relación de temporalidad-vivencia-pasado que Dilthey dibuja, y que caracterizará de modo decisivo todo el movimiento hermenéutico. Pues esa unidad mínima

que es la *vivencia* se define como una unidad en la presencia, represada dentro del flujo del tiempo. Dilthey distingue entre la presencia (*Präsenz*) y el presente (*Gegenwart*). El último es lo ya llegado, lo que ya no se espera (*warten*), y se halla situado entre el pasado y el futuro. Puede ser, para la física, el punto indiferente del ahora. La presencia, en cambio, «es el ser incluido (*einbezogen*) de lo pasado en nuestro vivir» (*GS*, VII, 73), es lo que está presente en el presente vivo, algo más y algo diferente de lo que uno pueda representarse como un mero punto en el tiempo. Éste deja de ser formal e ideal, para convertirse además en contenido. Pero de tal modo que la presencia consiste en el estar presente del presente; justamente a pesar de que el presente nunca es, y menos que nada, está presente ante nosotros. El incesante transcurrir del tiempo hace que el presente –lo que es– se precipite enseguida hacia lo que ya no es, a lo que fue, y nadie puede estar realmente *en presencia del presente* y vivirlo conscientemente como tal, pues ello sería matarlo. Lo que se hace presente en la vivencia es el efectuarse del pasado como fuerza en el presente, la fuerza del pasado en el momento actual, su significado, que tiene lugar como recuerdo. Es éste, la acción de la memoria, lo que permite que el presente hecho pasado se haga por primera vez presente ante nosotros. Existe por ello lo que Dilthey llama un *tiempo concreto* en el que acontece lo humano, un tiempo que no es un discurrir uniforme y sin estructura, sino que, aunque fluye, contiene en sí una articulación interna (Bollnow, 1955, p. 114). Tal articulación se realiza en torno a la vivencia. Ésta es, en primer lugar, lo recordado: *er-innerte*; por eso su operación fundamental es el acceso interior a los propios estados, el *inne-werden*. Desde luego, un hacerse interior. Ya hemos visto que esa interioridad debe pasar por manifestaciones exteriores. Lo importante ahora es que sólo así, en el pequeño dique formado por una revuelta del curso de la vida, es posible encaramarse al surco del tiempo y establecer un significado de la vida –lo que luego Dilthey llamará conexión–, un poco como el surfista se mantiene sobre la ola. Sólo por esta presencia que recoge la fuerza de lo pasado actuando en nosotros, la vida no se disuelve en el transcurrir del tiempo, sino que tiene una cone-

xión. Aunque nos proyectemos continuamente hacia el futuro, vivimos siempre lo pasado.

A partir de aquí, se hace claro por qué la hermenéutica resulta ser esencialmente una relación con el pasado, o por qué el comprender surge siempre como un «*nach-*»: «post-», o «re-»: la comprensión se da como una actualización de lo ya sido, según la estructura de la vivencia. No es que se llegue siempre demasiado tarde –aunque, al menos desde ciertas perspectivas hermenéuticas, puede que sea así–, sino que toda existencia, y toda comprensión, se da como una vuelta sobre un pasado, en la cual se constituye el presente.

Irreductibilidad de la vivencia

Esta conexión de presencia de lo pasado en el presente en la que se constituye la vivencia es el *factum* irreductible sobre el que Dilthey quiere construir su crítica de la razón histórica. De hecho la vivencia es definida como la «célula originaria del mundo histórico» (*GS*, VII, 161); es a las ciencias del espíritu lo que el átomo a la física o la célula a la biología. Por supuesto, la vivencia se da fenoménicamente en un cuerpo, y está enraizada por ello en el mundo físico, pero marca también el límite donde comienza el reino de lo espiritual, el mundo propiamente humano. No sólo porque

3. Der Zusammenhang des Lebens

Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar; er ist bedingt durch den dargelegten Charakter seiner Zeitlichkeit: aber er geht über ihn hinaus. Wir verhalten uns gegenuber dem Leben, dem eigenen so gut als dem fremden, verstehend. Und dieses Verhalten vollzieht sich in eigenen Kategorien, welche dem Naturerkennen als solchem fremd sind. Wenn das Naturerkennen für die Vorstufen des Menschenlebens in der organischen Welt des Zweckbe-

en la vivencia se den ya, por primera vez, y de modo estructurado, el sentimiento, el dolor, la percepción, o las representaciones mentales; sino, sobre todo, porque en la vivencia «se enlazan los juicios sobre lo vivido, con lo cual esto último es objetivado». Es decir, el hecho mismo de la vivencia, en cuanto represamiento del tiempo, permitía una primera objetivación de la vida humana, dándole una cierta consistencia que permite retornar sobre ella. Pero además, la estructura de ese bucle del flujo temporal enlaza juicios sobre lo vivido –sobre lo que ha sido ya vivencia–. Juicios que son lenguaje y expresión sobre la que se puede ejercer la comprensión. Más adelante, como escritura, esos juicios permitirán la fijación de las vivencias en el tejido del espíritu objetivo. Cada vivencia, de hecho, es un punto estructuralmente conectado con ese tejido.

Por ello permiten las vivencias enunciar los predicados universales a propósito de sujetos individuales, con lo que empieza a resolverse la tarea de una crítica de la razón histórica planteada al principio. Dilthey puede entonces aspirar a esquivar el irracionalismo que inhiere en todas las filosofías de la vida, de Nietzsche a Bergson. Aunque la vida sea insondable, es posible que «la vida atrape a la vida por la mediación de unidades que se elevan por encima del flujo histórico» (Ricoeur, 1972, p. 87) o temporal; las unidades que, resultado de la vivencia, son el campo de la interpretación.

3. *La conexión de la vida*

Un nuevo rasgo de la vida se hace ahora visible; está condicionado por el carácter, ya expuesto, de su temporalidad: pero va más allá de él. Nos comportamos frente a la vida, lo mismo frente a la propia que frente a la extraña, comprendiendo. Y este comportamiento se lleva a cabo en categorías propias, extrañas al conocimiento natural en cuanto tal. Si el conocimiento natural precisa del concepto de finalidad para los niveles previos a la vida hu-

griffes bedarf, so übernimmt es doch diese Kategorie aus dem menschlichen Leben.

Die formalen Kategorien sind abstrakte Ausdrücke für die logischen Verhaltungsweisen von Unterscheiden, Gleichfinden, Auffassen von Graden des Unterschiedes, Verbinden, Trennen. Sie sind gleichsam ein Gewahrwerden hoheren Grades, das nur feststellt, nicht aber a priori konstruiert. Sie treten schon in unserem primären Denken auf und machen sich dann als dieselbigen in unserem diskursiven, an Zeichen gebundenen Denken, nur auf einer höheren Stufe, geltend. Sie sind ebenso die formalen Bedingungen des Verstehens als des Erkennens, der Geisteswissenschaften wie der Naturwissenschaften.

Die *realen Kategorien* sind aber in den Geisteswissenschaften nirgends dieselben als in den Naturwissenschaften. Ich gehe nicht in die Probleme ein, welche sich auf die Entstehung dieser Kategorien beziehen. Hier handelt es sich nur um ihre Geltung. Keine reale Kategorie kann so, wie sie in der Naturwissenschaft gilt, für die Geisteswissenschaften Geltung beanspruchen. Wird das in ihr abstrakt ausgedrückte Verfahren auf die Geisteswissenschaften übertragen, so entstehen jene Grenzuberschreitungen des naturwissenschaftlichen Denkens, welche genau ebenso verwerflich sind als innerhalb der Naturwissenschaft das Hineintragen des geistigen Zusammenhanges in die Natur, aus dem die Naturphilosophie Schellings und Hegels hervorging. Es gibt in der geschichtlichen Welt keine naturwissenschaftliche Kausalitat, denn Ursache im Sinne dieser Kausalität schließt in sich, daß sie nach Gesetzen mit Notwendigkeit Wirkungen herbeiführt; die Geschichte weiß nur von den Verhältnissen des Wirkens und Leidens, der Aktion und Reaktion.

Und gleichviel wie eine kunftige Naturwissenschaft den Begriff von Substanzen als Trägern des Geschehens oder von Kräften als den Erwirkern desselben fortbilden mag zu neuen Begriffen: alle diese Begriffsbildungen des naturwissenschaftlichen Erkennens sind für die Geisteswissenschaften irrelevant. Die Subjekte der Aussagen über die geschichtliche Welt vom individuellen Lebensverlauf bis zu dem der Menschheit bezeichnen nur eine bestimmte Art von Zusammenhang in irgend einer Abgrenzung. Und wenn die formale Kategorie des Verhältnisses vom Ganzen zum Teil diesem Zusammenhang und dem des Raumes, der Zeit, des organisierten Wesens gemeinsam ist, so erhalt sie im Reich der Geisteswissenschaften aus dem Wesen des Lebens und dem ihm entsprechenden

mana en el mundo orgánico, es claro que toma esta categoría de la vida humana.

Las categorías formales son expresiones abstractas para los modos lógicos de relación, tales como diferenciar, igualar, captar grados de lo diferente, unir, separar. Son, por así decirlo, un hacerse cargo de grado superior, que sólo constata, pero no construye a priori. Aparecen ya en nuestro pensar primario, y se hacen valer luego como tales en nuestro pensar discursivo, ligado a signos, sólo que en un nivel superior. Son las condiciones formales, tanto del comprender como las del conocer, tanto de las ciencias del espíritu como de las ciencias de la naturaleza.

Pero las *categorías reales*[70] no son las mismas en las ciencias del espíritu que en las ciencias de la naturaleza. No entraré en los problemas referidos al surgimiento de tales categorías. Se trata aquí únicamente de su validez. Ninguna categoría real puede reclamar validez en las ciencias del espíritu tal como ya la tiene en las ciencias de la naturaleza. Si el procedimiento expresado de modo abstracto en ella se transfiere a las ciencias del espíritu, surgen aquellas extralimitaciones del pensar científico-natural que son tan rechazables como cuando, en la ciencia de la naturaleza, se transfieren las conexiones espirituales a la naturaleza, que es lo que sirvió de punto de partida a las filosofías de la naturaleza de Schelling y Hegel. No hay en el mundo histórico ninguna causalidad científico-natural, pues la causa, en este sentido, entraña que ella produzca necesariamente, según unas leyes, unos efectos; la historia sabe sólo de las relaciones del efectuar y padecer, de la acción y la reacción.

Y da igual que una futura ciencia de la naturaleza elabore en nuevos conceptos los de substancia como portadora del acontecer, o de fuerza como causa: todas estas formaciones conceptuales del conocimiento científico-natural son irrelevantes para las ciencias del espíritu. Los sujetos de las proposiciones sobre el mundo histórico, desde el curso de la vida individual hasta el de la humanidad, designan únicamente un modo determinado de conexión demarcado de alguna manera. Y si la categoría formal de la relación del todo a las partes es común a esta conexión y a la del espacio, del tiempo, del ser organizado, es en el ámbito de las ciencias del espíritu donde adquiere un sentido propio, a partir de la esencia de la vida y del procedimiento de comprensión

Verfahren des Verstehens erst einen eigenen Sinn, den eines Zusammenhanges, in welchem die Teile verbunden sind. Wobei auch hier nach dem Charakter der Evolution der in unsere Erfahrung fallenden Wirklichkeit das organische Leben als ein Zwischenglied zwischen der unorganischen Natur und der geschichtlichen Welt, sonach als eine Vorstufe der letzteren anzusehen ist[44].

Welcher ist nun aber dieser eigene Sinn, in welchem die Teile des Lebens der Menschheit zu einem Ganzen verbunden sind? Welche sind die Kategorien, in denen wir uns verstehend dieses Ganzen bemächtigen?

Ich blicke in die Selbstbiographien, welche der direkteste Ausdruck der Besinnung über das Leben sind. Augustin, Rousseau, Goethe zeigen ihre typischen geschichtlichen Formen. Wie erfassen diese Schriftsteller nun verstehend den Zusammenhang der verschiedenen Teile ihres eigenen Lebensverlaufes? Augustin ist ganz auf den Zusammenhang seines Daseins mit Gott gerichtet. Seine Schrift ist zugleich religiose Meditation, Gebet und Erzählung. Diese Erzählung hat ihr Ziel in dem Ereignis seiner Bekehrung, und jeder frühere Vorgang ist nur eine Station auf dem Weg zu diesem Ziel, in welchem die Absicht der Vorsehung mit diesem Menschen beschlossen ist. Kein sinnlicher Genuß, kein philosophisches Entzucken, keine Freude des Rhetors am Glanz der Rede und kein Lebensverhaltnis hat für ihn einen Selbstwert. In dem allen fühlt er den positiven Lebensgehalt seltsam gemischt mit der Sehnsucht nach jenem transzendenten Verhältnis; alles waren Vergänglichkeiten, und erst in der Bekehrung entstand eine ewige und leidenlose Beziehung. So vollzieht sich das Verstandnis seines Lebens in der Beziehung der Teile desselben zur Realisierung eines absoluten Wertes, eines unbedingt höchsten Gutes, und in dieser Beziehung entsteht dem Rückwärtsblickenden das Bewußtsein von der Bedeutung jedes fruheren Lebensmomentes. Er findet in seinem Leben nicht Entwicklung, sondern Vorbereitung zu der Abwendung von allen vergänglichen Gehalten desselben. — Rousseau! Sein Verhältnis zu seinem Leben in den Konfessionen kann nur in denselben Kategorien von Bedeutung, Wert, Sinn, Zweck erfaßt werden. Ganz Frankreich war von Gerüchten über seine Ehe, seine Vergangenheit erfüllt. In fürchtbarer Einsamkeit betrachtete er das unablässige Wirken seiner Feinde gegen ihn— misanthropisch bis zum Verfolgungswahn. Wenn er in der Erinnerung zurückblickte, so sah er sich aus der kalvinistisch stren-

que le corresponde: el sentido de una conexión en la que las partes están vinculadas. Habiéndose de considerar en todo esto, según el carácter de la evolución de la realidad que cae dentro de nuestra experiencia, la vida orgánica como un eslabón entre la naturaleza inorgánica y el mundo histórico, y por tanto, como un nivel previo a este último.

¿Cuál es, entonces, este sentido propio, en el cual las partes de la vida de la humanidad se hallan enlazadas en un todo? ¿Cuáles son las categorías en las que nos adueñamos comprensivamente de este todo?

Miro las autobiografías que son expresión más directa de la meditación sobre la vida. San Agustín, Rousseau, Goethe[71] muestran sus formas históricas típicas. ¿Cómo captan, entonces, estos escritores, comprensivamente, la conexión de las diferentes partes de su propio curso vital? San Agustín se halla orientado por completo a la conexión de su existencia con Dios. Su escrito es, a la vez, meditación religiosa, oración y relato. Este relato tiene por meta el acontecimiento de su conversión, y cada proceso previo es sólo una estación en el camino hacia esa meta, en la cual se halla resuelta la intención de la Providencia para con este hombre. Ningún placer sensual, ningún encanto filosófico, ninguna alegría del rétor por el brillo del discurso, ninguna relación de su vida tiene para él un valor por sí misma. Rara vez siente en todo ello el contenido vital positivo mezclado con el anhelo de aquella relación transcendente; todo eran cosas pasajeras, y sólo en la conversión surgió una relación eterna y sin dolor. Se ejecuta así la comprensión de su vida en la relación de las partes de la misma con la realización de un valor absoluto, un bien supremo incondicionado, y en esta relación surge para el que mira hacia atrás la conciencia del significado de cada uno de los momentos anteriores de su vida. No encuentra en su vida desarrollo alguno, sino la preparación hasta conseguir apartarse de los contenidos pasajeros de la vida. ¡Rousseau! Su relación con la vida en las *Confesiones* puede ser captada únicamente en las mismas categorías de significado, valor, sentido y fin. Circulaban por toda Francia rumores sobre su matrimonio, sobre su pasado. En su terrible soledad, consideraba la acción infatigable de sus enemigos contra él, misántropo hasta la manía persecutoria. Cuando mira hacia atrás, recordando, se ve a sí mismo expulsado del severo orden calvinista de su casa, luego, elevándose por encima de una oscu-

gen Ordnung des Hauses hinausgetrieben, dann aus einem dunklen Abenteurerleben empordrängend nach der Betätigung des Großen, das in ihm lebte, auf diesem Wege beschmutzt von allem Kot der Straße, genötigt, mit schlimmer Kost aller Art vorlieb zu nehmen, machtlos gegenüber der Herrschaft der vornehmen Welt und der auserlesenen Geister um ihn her. Aber was er auch getan und gelitten und was auch an ihm verdorben war: er empfand sich als eine vornehme, edelmütige, mit der Menschheit fühlende Seele, worin doch das Ideal seiner Zeit lag. Das wollte er der Welt vor Augen stellen: er wollte das Recht seiner geistigen Existenz zur Geltung bringen, indem er sie zeigte, ganz wie sie war. Auch hier also wird der Verlauf der äußeren Vorgänge eines Lebens gedeutet. Es wird ein Zusammenhang aufgesucht, der nicht in der bloßen Relation von Ursachen und Wirkungen besteht. Will man ihn aussprechen, so hat man nur Worte für ihn wie Wert, Zweck, Sinn, Bedeutung. Sehen wir naher zu, so ist es ein eigener Bezug dieser Kategorien aufeinander, in welchem die Deutung sich vollzieht. Rousseau will vor allem das Recht seiner individuellen Existenz zur Anerkennung bringen. Hierin ist eine neue Anschauung von unendlichen Möglichkeiten der Realisierung von Lebenswerten enthalten. Von dieser Anschauung aus gestaltet sich das Verhältnis der Kategorien, unter denen das Leben von ihm verstanden wird.—Und nun Goethe. In Dichtung und Wahrheit verhält sich ein Mensch universal-historisch zu seiner eigenen Existenz. Er sieht sich durchaus im Zusammenhang mit der literarischen Bewegung seiner Epoche. Er hat das ruhige, stolze Gefuhl seiner Stellung in derselben. So ist dem Greis, der zuruckschaut, jeder Moment seiner Existenz in doppeltem Sinn bedeutend: als genossene Lebensfulle und als in den Zusammenhang des Lebens hineinwirkende Kraft. Er fühlt jede Gegenwart, die in Leipzig, in Straßburg, in Frankfürt als erfullt und bestimmt von Vergangenem, als sich ausstreckend zur Gestaltung der Zukunft —das heißt aber als Entwicklung. Hier blicken wir nun tiefer in die Relationen, die zwischen den Kategorien als Werkzeugen von Lebenserfassung bestehen. Der Sinn des Lebens liegt in der Gestaltung, in der Entwicklung; von hier aus bestimmt sich die Bedeutung der Lebensmomente auf eine eigene Weise; sie ist zugleich erlebter Eigenwert des Momentes und dessen wirkende Kraft.

Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart ei-

ra vida aventurera, pugnando por activar lo que de grande vivía en él, manchado en este camino con todas las inmundicias de la calle, obligado a tragar con todo, impotente frente al dominio del mundo elegante y de los espíritus selectos que vivían a su alrededor. Pero después de todo lo que hizo y padeció, también de lo que se había corrompido en él, se percibía a sí mismo como un alma elegante, noble, que sentía con la humanidad; y justamente en eso residía el ideal de su tiempo. Es esto lo que quería mostrar al mundo: quería hacer valer el derecho de su existencia espiritual, enseñándola por completo, tal como era[72]. También aquí se interpreta el curso de los procesos externos de una vida. Se busca una conexión que no consista en la mera relación de causas y efectos. Y si se quiere pronunciar esa conexión, no se tienen para ella más que palabras como valor, fin, sentido, significado. Si miramos más de cerca, hay una relación más propia de estas categorías entre ellas, y en esa relación se lleva a cabo la interpretación. Por encima de todo, Rousseau quiere hacer que se reconozca el derecho de su existencia individual. Se halla aquí contenida una nueva intuición de las infinitas posibilidades de realización de valores vitales. A partir de esta intuición, se configura la relación de las categorías, entre las cuales queda comprendida la vida de Rousseau. Y luego, Goethe. En *Poesía y verdad,* un hombre se comporta histórico-universalmente en relación con su propia existencia. Se ve a sí mismo totalmente en conexión con el movimiento literario de su época. Tiene el sentimiento, tranquilo y orgulloso, de su propia posición en ese movimiento. Y así, para el anciano que mira hacia atrás, cada momento de su existencia es significativo en un sentido doble: como gozada plenitud de la vida y como fuerza que actúa e influye en la conexión de la vida. Siente cada presente, en Leipzig, en Estrasburgo, en Fráncfort, como pleno y determinado por lo pasado, extendiéndose para la configuración del futuro –pero eso es lo que se llama desarrollo–. Vemos aquí más profundamente las relaciones que existen entre las categorías como herramientas de la captación de la vida. El sentido de la vida reside en la configuración, en el desarrollo; a partir de aquí, se determina el significado de los momentos vitales de un modo propio; es, a la vez, valor propio vivido del momento y de su fuerza actuante.

Cada vida tiene su sentido propio[73]. Estriba éste en una conexión de significado, en la cual cada presente recordable posee un

nen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat. Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar, und er repräsentiert doch in seiner Art, wie eine Monade von Leibniz, das geschichtliche Universum.

Las categorías en que se conecta la vida

Una y otra vez, Dilthey retorna al debate con Kant y la filosofía trascendental. Había ésta establecido un sistema formal de categorías que no pretendían describir el mundo, sino sólo articular la estructura de condiciones que hacen posible para el sujeto la experiencia del mundo; y había colocado esa estructura en el sujeto cognoscente mismo. A pesar de su sometimiento, que algunos críticos han acusado, a los condicionamientos de la epistemología, Dilthey no hace lo mismo para las ciencias del espíritu. Trata de determinar las *categorías reales* –el concepto es de su maestro Tredelenburg, acuñado en oposición a las *modales*–, categorías de la cosa misma, que en este caso, es la vida de cada uno en su totalidad. Lo que interesa no son las condiciones de posibilidad de la experiencia de la vida: algo así sería como salirse de la vida, encontrar un punto exterior a ella, y además, por principio invariable y ahistórico, cuando la vida es esencialmente decurso, historia y cambio. Más bien, lo que se persigue es la estructura en la que la vida en su totalidad se articula para adquirir significado: no la estructura del sujeto, o de la «mente» del sujeto, sino de la realidad que se da como la vida de los sujetos. En esta medida, Dilthey no hace propiamente teoría del conocimiento, ni tampoco está sujeto a ella, sino «teoría» de la realidad misma, como toda auténtica filosofía.

Y lo primero que ve en esta realidad es que la comprensión es un comportamiento primario de la vida. Sobre esto se ha insistido ya suficientemente en el ensayo anterior, y volveremos aún. Ahora, la comprensión aparece en relación di-

valor propio; pero, a la vez, tiene en la conexión del recuerdo una relación hacia un sentido del todo. Este sentido de la existencia individual es totalmente singular, imposible de resolver para el conocimiento, y, sin embargo, representa a su modo, como una mónada leibniziana, el universo histórico.

recta con la vivencia. No porque se puedan comprender vivencias –justamente eso es imposible, pues hace falta el término mediador de la expresión–. Sino porque la vivencia es siempre un acto comprensivo. Vivir algo es comprenderlo. Precisamente porque vivimos lo pasado, porque construimos la vivencia sobre el recuerdo, y comprender es un acto de reconstrucción y recreación.

Se trata de determinar las categorías en las que tiene lugar la comprensión, que son las categorías de la vida. No son las de la ciencia natural; y a pesar de la crítica al idealismo alemán por trasladar categorías espirituales a la filosofía de la naturaleza, Dilthey no deja de insinuar que las categorías de la ciencia natural tienen su matriz en las categorías reales de la vida, igual que el mundo de la vida en el que se articula la comprensión era la matriz de la que surgía el conocimiento científico-natural. Sólo se empieza a explicar después de haber comprendido de un cierto modo.

Entre estas categorías primarias de la vida, Dilthey determinará más adelante cuatro: significado, valor, sentido, y finalidad. Pero ahora, significativamente, se detiene en una categoría formal: la de la relación del todo y las partes. Es, a la vez, la categoría alrededor de la cual se constituye el círculo hermenéutico y donde se construye la estructura, que luego será decisiva para entender la noción de significado. Donde se ejemplifica tal categoría, como su lugar más propio, es en la vida misma, en la comprensión de la esencia de la vida: uno habrá comprendido la totalidad que es su vida –algunos dirían:

le ha encontrado su sentido– cuando es capaz de ver la conexión que regula cómo se vinculan las partes entre sí. Comprender no es más que descubrir el sentido de una conexión. Obsérvese: no cómo se orientan las partes de la vida hacia un lugar o ser transcendente, fuera de ellas, sino *entre* ellas. Se trata de ver el tejido en el que se enlazan, la trama autosuficiente donde adquiere cada una el peso que le corresponde. Nos aproximamos al concepto diltheyano de estructura.

Así ocurre en las tres autobiografías que Dilthey elige como expresión directa y privilegiada de tal conexión. Toda la trama de vivencias en la vida de Agustín se orienta hacia y en torno a un acontecimiento único –una vivencia, también–, el de su

4. Die Selbstbiographie

Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt. Hier ist ein Lebenslauf das Äußere, sinnlich Erscheinende, von welchem aus das Verstehen zu dem vorandringt, was diesen Lebenslauf innerhalb eines bestimmten Milieu hervorgebracht hat. Und zwar ist der, welcher diesen Lebenslauf versteht, identisch mit dem, der ihn hervorgebracht hat. Hieraus ergibt sich eine besondere Intimität des Verstehens. Derselbe Mensch, der den Zusammenhang in der Geschichte seines Lebens sucht, hat in all dem, was er als Werte seines Lebens gefuhlt, als Zwecke desselben realisiert, als Lebensplan entworfen hat, was er rückblickend als seine Entwikklung, vorwartsblickend als die Gestaltung seines Lebens und dessen höchstes Gut erfaßt hat — in alledem hat er schon einen Zusammenhang seines Lebens unter verschiedenen Gesichtspunkten gebildet, der nun jetzt ausgesprochen werden soll. Er hat in der Erinnerung die Momente seines Lebens, die er als bedeutsam erfuhr, herausgehoben und akzentuiert und die anderen in Vergessenheit versinken lassen. Die Täuschungen des Momentes über dessen Bedeutung hat dann die Zukunft ihm berichtigt. So sind die nächsten

conversión. Aunque el protagonista pusiera todo el significado y valor de su vida en algo exterior, a saber, Dios, el todo de la autobiografía se sostiene autónomamente en torno a la relación significativa y de valor de las partes que la componen, y el centro de esa vida, a saber, el acto de la conversión, está también dentro de la vida misma. Todo ello, además, alcanza su sentido como recuerdo. En esta medida, también la vida, y por ende la biografía, de Agustín es autónoma y centrada en sí misma. Del mismo modo, Rousseau y su propósito de hacer que se reconozca el derecho de su existencia, o Goethe en la plena correspondencia de las estaciones de su vida con una plenitud de su desarrollo y con la marcha de la historia universal.

4. La autobiografía

La autobiografía[74] es la forma suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida. Aquí, un curso vital es lo exterior, lo que se manifiesta sensiblemente, a partir de lo cual la comprensión avanza hacia aquello que ha producido este curso vital dentro de un medio determinado. Y el que comprende este curso vital es, por cierto, idéntico con el que lo ha producido. Resulta de ello una peculiar intimidad del comprender. El mismo hombre que busca la conexión en la historia de su vida ha formado ya en todo lo que siente como valores[75] de su vida, en lo que realiza como fines[76] de la misma, en lo que ha bosquejado como un proyecto vital, en lo que, mirando hacia atrás, ha captado como su desarrollo[77], mirando hacia delante como la configuración de su vida y de su bien supremo –en todo ello ha formado ya una conexión de su vida bajo diferentes puntos de vista, y esa conexión tiene que ser ahora pronunciada–. Ha destacado y acentuado en el recuerdo los momentos de su vida que experimenta como significativos, dejando hundirse los demás en el olvido. Luego, el futuro le ha corregido para él las equivocaciones del momento acerca de su significado[78]. De este modo que-

Aufgaben für die Auffassung und Darstellung geschichtlichen Zusammenhangs hier schon durch das Leben selber halb gelöst. Die Einheiten sind in den Konzeptionen von Erlebnissen gebildet, in denen Gegenwärtiges und Vergangenes durch eine gemeinsame Bedeutung zusammengehalten ist. Unter diesen Erlebnissen sind diejenigen, die für sich und den Zusammenhang des Lebens eine besondere Dignität haben, in der Erinnerung bewahrt und aus dem endlosen Fluß des Geschehenen und Vergessenen herausgehoben; und ein Zusammenhang ist im Leben selber gebildet worden, von verschiedenen Standorten desselben aus, in beständigen Verschiebungen. Da ist also das Geschäft historischer Darstellung schon durch das Leben selber halb getan. Einheiten sind als Erlebnisse geformt; aus der endlosen, zahllosen Vielheit ist eine Auswahl dessen vorbereitet, was darstellungswürdig ist. Und zwischen diesen Gliedern ist ein Zusammenhang gesehen, der freilich nicht ein einfaches Abbild des realen Lebensverlaufs so vieler Jahre sein kann, der es auch nicht sein will, weil es sich eben um ein Verstehen handelt, der aber doch das ausspricht, was ein individuelles Leben selber von dem Zusammenhang in ihm weiß.

Und hier nähern wir uns nun den Wurzeln alles geschichtlichen Auffassens. Die Selbstbiographie ist nur die zu schriftstellerischem Ausdruck gebrachte Selbstbesinnung[45] des Menschen über seinen Lebensverlauf. Solche Selbstbesinnung aber erneuert sich in irgendeinem Grade in jedem Individuum. Sie ist immer da, sie äußert sich in immer neuen Formen. Sie ist in den Versen des Solon so gut als in den Selbstbetrachtungen des stoischen Philosophen, in den Meditationen der Heiligen, in der Lebensphilosophie der modernen Zeit. Nur sie macht geschichtliches Sehen möglich. Die Macht und Breite des eigenen Lebens, die Energie der Besinnung über dasselbe ist die Grundlage des geschichtlichen Sehens. Sie allein ermöglicht, den blutlosen Schatten des Vergangenen ein zweites Leben zu geben. Ihre Verbindung mit einem grenzenlosen Bedurfnis, sich fremdem Dasein hinzugeben, sein eigenes Selbst in diesem zu verlieren, macht den großen Geschichtsschreiber.

Was ist es nun, das in der Betrachtung des eigenen Lebensverlaufs den Zusammenhang konstituiert, durch den wir seine einzelnen Teile zu einem Ganzen verbinden, in welchem das Leben zum Verständnis gelangt? Zu den allgemeinen Kategorien des Denkens traten im Verstehen des Lebens die von Wert, Zweck und Bedeutung hinzu. Unter diesen standen dann umfassende Begriffe

dan ya aquí medio resueltas, por la vida misma, las tareas más inmediatas de captación y presentación de la conexión histórica. Las unidades están formadas en las concepciones de vivencias en las que algo presente y algo pasado se mantienen juntos por un significado común. Entre estas vivencias están aquellas que poseen para sí y para la conexión de la vida una dignidad especial, conservada en el recuerdo y elevada desde el infinito flujo del acontecer y el olvidar; y en la vida misma está formada una conexión a partir de las diferentes posiciones de aquella, en desplazamientos constantes. Con lo que el asunto de la presentación histórica está aquí a medias resuelto por la vida misma. Las unidades están formadas como vivencias; de entre la infinita e innumerable pluralidad está preparada una selección de aquello que es digno de ser presentado. Y entre estos miembros se ha visto una conexión, la cual, por supuesto, no puede ser una simple copia[79] del curso de la vida de tantos años, ni tampoco quiere serlo, precisamente porque se trata de una comprensión; pero esa conexión pronuncia, desde luego, lo que una vida individual sabe ella misma de la conexión que hay en ella.

Nos acercamos en este punto a las raíces de todo captar histórico. La autobiografía es únicamente la expresión escrita de la autorreflexión del hombre sobre su curso vital. Pero tal autorreflexión se renueva en algún grado en cada individuo. Existe siempre, expresándose en formas nuevas cada vez. Está en los versos de Solón tanto como en las meditaciones del filósofo estoico[80], en las meditaciones de los santos, en la filosofía de la vida de la época contemporánea[81]. Sólo ella hace posible la mirada histórica. La potencia y extensión de la propia vida, la energía de la meditación sobre la misma, es el fundamento de la mirada histórica. Sólo ella hace posible que se le pueda dar una segunda vida a la sombra exangüe del pasado. Su enlace con una necesidad ilimitada de entregarse a existencias ajenas, a perder su propio sí mismo en ésta, es lo que hace al gran escritor histórico.

¿Qué es, entonces, lo que, en la consideración del propio curso vital, constituye la conexión por medio de la cual enlazamos sus partes individuales en un todo en el cual la vida llegue a la comprensión? A las categorías universales del pensar se añadían en la comprensión de la vida las de valor, finalidad y significado. Entre estas se hallaban, luego, conceptos abarcantes como confi-

wie Gestaltung und Entwicklung des Lebens. Die Verschiedenheit dieser Kategorien ist zunachst bedingt durch den Standpunkt, von welchem aus der Lebensverlauf in der Zeit aufgefaßt wird.

Indem wir zurückblicken in der Erinnerung, erfassen wir den Zusammenhang der abgelaufenen Glieder des Lebensverlaufs unter der Kategorie ihrer Bedeutung. Wenn wir in der Gegenwart leben, die von Realitäten erfüllt ist, erfahren wir im Gefuhl ihren positiven oder negativen Wert, und wie wir uns der Zukunft entgegenstrecken, entsteht aus diesem Verhalten die Kategorie des Zweckes. Wir deuten das Leben als die Realisierung eines obersten Zweckes, dem sich alle Einzelzwecke unterordnen, als die Verwirklichung eines höchsten Gutes. Keine dieser Kategoriem kann der andern untergeordnet werden, da jede von einem andern Gesichtspunkt aus das Ganze des Lebens dem Verstehen zugänglich macht. So sind sie unvergleichbar gegeneinander.

Ein Unterschied in ihrem Verhältnis zum Verstehen des Lebensverlaufs macht sich nun doch geltend. Die Eigenwerte, die im Erlebnis der Gegenwart und nur in ihm erfahren werden, sind das primar Erfahrbare, aber sie stehen gesondert nebeneinander. Denn jeder derselben entsteht im Bezug des Subjekts zu einem ihm gegenwärtigen Gegenstand in einer Gegenwart. (Dagegen verhalten wir uns, wenn wir einen Zweck setzen, zu einer Objektvorstellung, die realisiert werden soll.) So stehen die Eigenwerte der erlebten Gegenwart gesondert nebeneinander; sie sind nur vergleichbar miteinander, abschätzbar. Was sonst als Wert bezeichnet wird, bezeichnet nur Relationen zu Eigenwerten. Schreiben wir einem Gegenstande einen objektiven Wert zu, so sagt das nur, daß in Relation zu ihm verschiedene Werte erlebbar sind. Schreiben wir ihm einen Wirkungswert zu, so wird er nur als fähig bezeichnet, das Auftreten eines Wertes an einer späteren Stelle des Zeitverlaufs möglich zu machen. Dies alles sind rein logische Relationen, in die der in der Gegenwart erlebte Wert eintreten kann. So erscheint das Leben unter dem Wertgesichtspunkt als eine unendliche Fülle von positiven und negativen Daseinswerten. Es ist wie ein Chaos von Harmonien und Dissonanzen. Jede von diesen ist ein Tongebilde, das eine Gegenwart erfüllt; aber sie haben zueinander kein musikalisches Verhältnis. Die Kategorie des Zwecks oder Gutes, die das Leben unter dem Gesichtspunkt der Richtung in die Zukunft auffaßt, setzt die des Wertes voraus. Und auch von ihr aus kann der Zusammenhang des Lebens nicht her-

guración[82] y desarrollo de la vida. La diversidad de estas categorías está condicionada, en principio, por el punto de vista desde el que se capta el curso vital en el tiempo.

Al mirar atrás, en el recuerdo, captamos la conexión de los eslabones ya transcurridos del curso de la vida bajo la categoría de su significado. Cuando vivimos en el presente, pleno de realidades, experimentamos en el sentimiento su valor positivo o negativo, y según nos enfrentamos hacia el futuro, emerge de este comportamiento la categoría de la finalidad. Interpretamos la vida como la realización de una finalidad suprema, a la cual se subordinan todos los fines individuales, como la realización efectiva de un bien supremo. Ninguna de estas categorías puede ser subordinada a las otras puesto que cada una de ellas permite al comprender acceder al todo de la vida desde un punto de vista diferente. De modo que no son conmensurables entre sí.

Hay, sin embargo, una diferencia que se hace valer en la relación de esas categorías con la comprensión del curso de la vida. Los valores propios que se experimentan en la vivencia del presente, y sólo en ella, son lo primariamente experimentable, pero se hallan yuxtapuestos unos a otros y separados. Pues cada uno de los mismos surge en la referencia del sujeto a un objeto presente en él, en un presente. (En cambio, cuando ponemos una finalidad, nos comportamos respecto a una representación de un objeto que debe ser realizado.) Y así, los valores propios del presente vivido se hallan yuxtapuestos y separados; son sólo comparables entre sí, apreciables. Lo que, en los demás casos, es realizado como valor, designa únicamente relaciones respecto a valores propios. Si le atribuimos a un objeto un valor objetivo, ello dice solamente que en relación a él son vivibles diversos valores. Si le atribuimos un valor por su efecto, lo único que se hace es calificarlo de capaz de hacer posible la aparición de un valor en un punto posterior del transcurso temporal. Todo esto son relaciones puramente lógicas en las cuales puede entrar el valor vivido en el presente. La vida aparece, así, bajo el punto de vista del valor, como una plenitud infinita de valores existenciales positivos y negativos. Es como un caos de armonías y disonancias. Cada una de éstas es una configuración tonal, que llena un presente; pero no tienen ninguna relación musical entre ellas[83]. La categoría de finalidad, o del bien, que capta la vida bajo el punto de vista de la orientación al futuro, presupone la del valor. Y tampoco a

gestellt werden. Denn die Beziehungen von Zwecken aufeinander sind nur die von Möglichkeit, Wahl, Unterordnung. Nur die Kategorie der Bedeutung überwindet das bloße Nebeneinander, die bloße Unterordnung der Teile des Lebens. Und wie Geschichte Erinnerung ist und dieser Erinnerung die Kategorie der Bedeutung angehört, so ist diese eben die eigenste Kategorie geschichtlichen Denkens. Sie gilt es also nun vor allem in ihrer allmählichen Fortbildung zu entwickeln.

La autobiografía como acceso a la conexión de la vida

La autobiografía es una forma literaria peculiar. Quien la practique puede ser, como decía Goethe –uno de los autobiógrafos preferidos por Dilthey– «el más cortés de todos los hombres», pero las razones por las que se lanza a contar(se) su vida han de ser diferentes de las que incitan cualquier otra producción espiritual. Dilthey, biógrafo aplicado de la vida de un solo hombre (Schleiermacher), se sintió siempre fascinado por esta forma de expresión de sí mismo, donde cree encontrar la «forma suprema y más instructiva» de comprensión de la vida. Ello puede parecer a primera vista sorprendente, cuando el fin confesado de la hermenéutica es «comprender a un autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo»; y aquí tenemos al autor presentando directamente su propia comprensión de sí mismo, sin que el fin de la interpretación pueda consistir ahora en corregirlo. Precisamente en virtud de esa peculiar intimidad, en la que Dilthey cree encontrar una ventaja, resulta que el objeto de la comprensión coincide con el intérprete mismo: nos encontraríamos ante una tautología en la que se muestra la comprensión de sí mismo del autor, y nada más.

Recuérdese, sin embargo, de dónde partía el proceso de comprensión en el ensayo sobre el surgimiento de la hermenéutica. El interior que quiere conocerse, debe pasar por el rodeo de su exteriorización, y comprenderse a sí mismo en ella; debe convertirse en un texto para sí. Cualquier manifes-

partir de ella puede establecerse la conexión de la vida. Pues las relaciones de los fines entre sí son únicamente las de posibilidad, elección, subordinación. Sólo la categoría de significado supera la mera yuxtaposición, la mera subordinación de las partes de la vida. Y así como la historia es recuerdo, y a este recuerdo pertenece la categoría del significado, tenemos que esta última es precisamente la más propia del pensar histórico. Se trata, pues, de desarrollarla en su formación progresiva.

tación de la vida es un texto donde cada interior constituye su identidad, tanto por sí mismo como por la comprensión de los otros. De tal modo que cada expresión, ya sea un grito, una novela, o una sinfonía, aunque se refiera a lo más ajeno y extraño a su autor, dice algo de la interioridad de éste, e invita a conocerla. Lo peculiar de la autobiografía es que dice explícitamente que está diciendo esa interioridad. En los demás casos, el intérprete-lector busca la conexión de una vida en las expresiones de ésta. Ahora, es la misma vida la que (se) ofrece esa conexión: la ha formado ya en los valores y los fines que pone al descubierto. Y lo que mueve a la autobiografía es el deseo de pronunciar esa conexión, la necesidad de que esa conexión sea leída. Por un lado, entonces, la autobiografía es el modelo más primigenio de comprensión: interior-exterior-interior. Por otro, lo que se le ofrece al lector-intérprete es una tarea de comprensión a un nivel mucho más elevado: no debe comprender simplemente una exterioridad, ni un autor, sino la comprensión que el autor ya ofrece.

Así, si la vivencia era ese pequeño bucle del curso del tiempo constituido en torno al recuerdo, en torno a la efectuación del pasado sobre el presente, lo que la autobiografía ofrece es la totalidad del bucle de un currículo, un curso de vida, cerrado sobre sí: la expresión de una suerte de metavivencia última que recoge y dispone todas las vivencias individuales del

autor, ordenándolas en una estructura significativa, presentada ahora para su interpretación en la lectura de otros. La hermenéutica filosófica contemporánea, que ha insistido en el carácter autorreflexivo de la interpretación –toda comprensión de otro es, en última instancia, una comprensión de nosotros mismos (Gadamer), cada lectura no es sino un paso en la narración de nuestra propia vida (Ricoeur), o el proyecto foucaultiano de una hermenéutica de sí–, no hace sino desarrollar esta idea. De hecho, mientras que muy pocas personas se preguntan por la vida en general, todo el mundo lo hace alguna vez sobre el curso de su propia vida. La autorreflexión se da en todos los individuos, y la autobiografía no es más que la expresión literaria, evaluativa, de ese curso.

Autobiografía y totalidad

Se ha señalado (Habermas, 1986, pp. 215 ss.) la semejanza entre Dilthey y Freud al considerar la autobiografía, el relato de la propia vida, como la vía clave de acceso a sí mismo, y como modelo para la interpretación de conceptos simbólicos en general. Pero también que, mientras que para Freud, existen en relato de la propia vida unas lagunas esenciales, unas deformaciones sistemáticas –las ilusiones y autoengaños del protagonista– que son las que dan precisamente la clave de la comprensión, para Dilthey, tales lagunas son simplemente problemas filológicos accidentales que pueden ser subsanados. Lo que para Freud es el caso normal, los olvidos y las perturbaciones del sujeto, para Dilthey es un caso límite. Dilthey no abandona el nivel de la conciencia.

En este nivel se asoma la idea de *totalidad* que se ofrece en la autobiografía. Es significativo que Dilthey elija ésta y no la forma, mucho más común, del diario. Pues podría argüirse que el diario es la expresión más inmediata de la vivencia, que no posee menos intimidad, y sí la misma reflexividad que la autobiografía, el mismo deseo de comprenderse a sí mismo; tanto o más que cualquier otra forma de expresión, se constituye como un proceso de autorreflexión o *Selbstbesinnug*. Podría incluso sospecharse, además, que es más sincero y ve-

raz que el recuento final de una vida en la autobiografía, de la que cabría maliciar, en algún caso, que está destinada a justificar a su autor ante el público, o ante sí mismo. Sin embargo, la comprensión de sí que ofrece el diario es incompleta: a la anotación de cada momento le falta, desde luego, el futuro, el cual, no sólo corregirá los errores de ese presente, sino que lo transformará en pasado y establecerá así el plexo de relaciones, la conexión dinámica o *Wirkungszusammenhang* donde cada vivencia adquiere significado. En el momento de escribir, el autor del diario no se comprende a sí mismo. Sólo después, en la autobiografía, al cerrar en el texto de su vida la trama de sus vivencias, llega a comprenderse a sí mismo mejor de lo que se comprendía entonces, y sólo entonces ha realizado el verdadero ejercicio hermenéutico. En esta extraña intimidad, la vida queda completada, plena, aunque no cerrada; es, por fin, narración abierta a la lectura.

Donde mejor se recoge esta idea de totalidad para Dilthey es en la composición musical (el manuscrito siguiente a los textos que estamos tratando versa justamente sobre la comprensión musical). Igual que una melodía no quiere decir nada aparte de sí misma, y sólo se muestra por las relaciones entre sus partes, la vida expresada en una autobiografía no se refiere ya a nada más, está autónomamente centrada en sí misma, sosteniéndose por la coherencia interna entre todas sus vivencias. Lo que el autobiógrafo quiere transmitir, cuando presenta el curso de su vida, es una impresión de «así tenía que ser», de una necesidad interna que regula el curso y que se desvela al final. Es lo mismo que con frecuencia se experimenta en la música instrumental (Makkreel, 1992, p. 393) cuando se oye el final, o ante las obras de arte en general: es así como es, necesariamente, y ya no se puede añadir ni quitar nada. La autorreflexión de la autobiografía implica un sentimiento de que había algo de correcto, de apropiado, en el desarrollo global de esa vida, una suerte de estilo de vida particular que dice y constituye la identidad de cada individuo. Esto vale, al menos, para las anteriores al siglo XX, que son las que Dilthey conoce. Sería estimulante investigar hasta dónde se aplica esto a las autobiografías que incluyen Auschwitz o el Gulag.

Autobiografía y significado

De entre todas las categorías reales mencionadas por Dilthey, hay una por la que esta totalidad de la vida se realiza. No es la de valor, pues los valores de una vida son «como un caos de armonías y disonancias», ni es la de finalidad, que presupone siempre el valor. Es la categoría de significado, «la más abarcante de todas». Por tal no ha de entenderse, sin embargo, la referencia de un signo a algo exterior a él, hacia lo que apunte. Estamos hablando del significado de vivencias en tanto que partes de un todo, y las vivencias no son un signo. En los textos de Dilthey, el concepto de significado designa la relacionalidad de las partes de un todo entre sí, y respecto al todo. El significado no se refiere a otra cosa que a la pertenencia de las partes a un todo, la «relación, contenida en el comprender, de los acontecimientos con una conexión interna, por medio de la cual son comprendidos» (*GS*, VII, 235). El significado de un acontecimiento de mi vida queda determinado por su relación con otros acontecimientos, su inserción en un plexo de relaciones autónomo que se llama estructura. Sólo de este modo experimentamos, vivimos, el todo de nuestra vida, tal como ha mostrado Dilthey en las autobiografías de Agustín, Goethe y Rousseau.

Pero justamente esta totalidad significativa, esta estructura coherente de relaciones internas que la autobiografía muestra de modo privilegiado, es lo que Dilthey busca en la historia y en el mundo espiritual. Por eso cree Dilthey encontrar en

Ergänzung zu 3: Zusammenhang des Lebens[46]

Und hier entsteht nun im Zusammenhang mit den Kategorien des Tuns und Erleidens die der Kraft. Tun und Erleiden sind, wie wir sahen, die Grundlage des Prinzips der Kausalität in den Naturwissenschaften. Das Prinzip ist in seiner strengen Form an der Mechanik entwickelt (hierher Einl. i. d. Geistesw. 509 ff. [Schr.

la autobiografía las raíces de todo «captar histórico». Pues el saber histórico consiste, por encima de las cadenas causales mecánico-biológicas, en captar una conexión entre acontecimientos separados por el tiempo, en hallar una continuidad y coherencia entre ellos, del mismo modo que el autobiógrafo encuentra una coherencia interna entre los acontecimientos de su curso vital. La historicidad, entonces –y por aquí debe entenderse el historicismo diltheyano– es la posibilidad de configurar conexiones de significado, posibilidad que viene dispuesta por la estructura reflexiva de la vida (Rodi, 1990, p. 191). La «sombra exangüe del pasado» cobra vida y se hace, en virtud de una conexión, presencia: efectuación del pasado sobre el presente.

Por lo demás, a Dilthey tampoco se le escapa que esta categoría de significado y estructura, en la medida en que necesita de la totalidad, nunca se lleva plenamente a cabo. Eso sólo ocurriría, evidentemente, en la autobiografía que uno escribiera en el momento de su muerte –algo imposible, no sólo física, sino también ontológicamente: la autobiografía es un acto de la vida–. E igualmente, habría que esperar al final de toda la historia para determinar su significado y el de sus partes (*GS*, VII, 233). Por eso, haber captado el significado de la historia puede conllevar, como en Hegel, la idea de su acabamiento, quizá también de su final. Pero desde la perspectiva de Dilthey al menos –capítulo aparte sería la de Hegel–, el significado es inagotable, y la tarea de la hermenéutica infinita.

Complemento a 3: la conexión de la vida

Y aquí surge, entonces, en conexión con las categorías del hacer y el padecer, la categoría de la fuerza[84]. Hacer y padecer son, como veíamos, el fundamento del principio de causalidad en las ciencias de la naturaleza. El principio está desarrollado en su forma estricta a propósito de la mecánica (véase al respecto *In-*

I 399 ff.]) . Kraft ist in den Naturwissenschaften ein hypothetischer Begriff. Wird in ihnen seine Geltung angenommen, so ist er durch das Kausalitätsprinzip bestimmt. In den Geisteswissenschaften ist er der kategoriale Ausdruck für ein Erlebbares. Er entsteht, wenn wir uns der Zukunft entgegenwenden, es geschieht dies auf mannigfache Art. In Träumen von kommendem Gluck, im Spiel der Phantasie mit Möglichkeiten, in Bedenklichkeit und Fürcht. Nun aber fassen wir diese müßige Ausbreitung unseres Daseins zu einer scharfen Spitze zusammen: inmitten solcher Möglichkeiten entschließen wir uns zur Realisierung von einer unter ihnen. Die Zweckvorstellung, die nun eintritt, enthält ein Neues, das noch nicht im Kreis der Wirklichkeiten da war und nun in sie eintreten soll: das, worum es sich hier handelt, ist — ganz unabhängig von jeder Theorie über den Willen—eine Anspannung, die der Psychologe physisch interpretieren mag, Richtung auf einen Zielpunkt, nun aber Entstehung einer Intention zur Realisierung von etwas, das noch in keiner Wirklichkeit war, Auswahl aus Möglichkeiten und Intention zur Realisierung einer[47]... bestimmten Zielvorstellung, Wahl der Mittel zu ihrer Ausführung und diese Ausführung selbst. Sofern der Lebenszusarnmenhang dies vollzieht, bezeichnen wir ihn als Kraft.

Ein für die Geisteswissenschaften entscheidender Begriff! Soweit sie reichen, haben wir es mit einem Ganzen, mit Zusammenhang zu tun. Überall ist in ihm Bestand von Zuständen wie ein Selbstverständliches enthalten; indem aber die Geschichte die Veränderungen zu verstehen und auszudrucken sucht, geschieht es durch Begriffe, welche Energien, Bewegungsrichtungen, Umsetzungen der historischen Kräfte ausdrücken. Je mehr die historischen Begriffe diesen Charakter annehmen, desto besser werden sie die Natur ihres Gegenstandes ausdrücken. Was in der Fixation des Gegenstandes im Begriff ihm den Charakter einer von der Zeit unabhängigen Geltung gibt, gehort nur der logischen Form derselben an. Darum aber handelt es sich, Begriffe zu bilden, welche die Freiheit des Lebens und der Geschichte ausdrucken. Hobbes sagt öfter, daß Leben beständige Bewegung sei. Leibniz und Wolf sprechen es aus, daß im Bewußtsein des Fortschreitens für einzelne wie für Gemeinschaften das Gluck liege.

Alle diese Kategorien des Lebens und der Geschichte sind Formen von Aussage, welche — wenn auch noch nicht überall in Aussagen über das Erlebbare, doch in der Entwicklung durch andere

troducción a las ciencias del espíritu, pp. 509 ss.; *GS*, I, 399 ss.). En las ciencias de la naturaleza, la fuerza es un concepto hipotético[85]. Si se acepta su validez, es sólo por el principio de causalidad. En las ciencias del espíritu, el concepto de fuerza es la expresión categorial para algo vivible. Surge cuando nos encaramos al futuro, y esto acontece de formas múltiples. En los sueños de felicidad venidera, en el juego de la fantasía con posibilidades, en la preocupación y el temor. Y entonces, sin embargo, estrechamos hasta el límite toda esta expansión ociosa: en medio de tales posibilidades, nos decidimos a realizar una de ellas. La representación de fines que entra aquí contiene algo nuevo que no estaba todavía en el círculo de las realidades efectivas y que debe entrar ahora entre ellas: aquello de lo que se trata es –independientemente de cualquier teoría de la voluntad– una tensión que la psicología puede interpretar físicamente, orientación a una meta, pero el surgimiento de una intención de realizar algo que todavía no estaba en ninguna realidad efectiva, la elección entre posibilidades e intenciones para la realización de una... representación determinada de una meta. La elección de los medios para su ejecución, y esta ejecución misma. En la medida en que la conexión de la vida lleva esto a cabo, la denominamos fuerza.

¡Un concepto decisivo para las ciencias del espíritu! En todo el ámbito de éstas, nos las habemos con un todo, con una conexión. En la cual se halla contenida siempre la existencia de estados como algo obvio. Pero en tanto que la historia busca comprender y expresar las transformaciones, ello acontece a través de conceptos que expresan energías, direcciones de movimiento, vuelcos de las fuerzas históricas. Cuando más tomen este carácter los conceptos históricos, tanto mejor expresarán la naturaleza de su objeto. Lo que en la fijación del objeto en el concepto le presta el carácter de una validez independiente del tiempo, forma parte únicamente de la forma lógica del mismo. Se trata, por ello, de formar conceptos[86] que expresen la libertad de la vida y de la historia. Hobbes dice a menudo que la vida es movimiento constante. Leibniz y Wolf lo expresan diciendo que la dicha, tanto de los individuos como de las comunidades, reside en la conciencia del progreso[87].

Todas estas categorías de la vida y de la historia son formas de proposición que –aunque no siempre en proposiciones sobre lo vivible, sí en la evolución por medio de otros rendimientos–

Leistungen —eine allgemeine Anwendung auf geisteswissenschaftlichem Gebiet erlangen. Sie entstammen aus dem Erleben selbst. Sie sind nicht zu ihm hinzutretende Arten der Formung, sondern die strukturellen Formen des Lebens selbst in seinem zeitlichen Verlauf kommen in ihnen zum Ausdruck auf Grund der formalen, in der Einheit des Bewußtseins gegrundeen Operationen. Und das Subjekt dieser Kategorien innerhalb der Erlebnissphäre? Es ist zunächst der Lebensverlauf, der an einem Korper sich abspielt und als ein Selbst in den Verhaltnissen von Intention und Hemmung derselben, von Druck der Außenwelt unterschieden wird von dem Außen—dem Nichterlebbaren, Fremden. Seine näheren Bestimmungen aber erhält es eben von den dargelegten Prädizierungen, und so sind alle unsere Aussagen schon in der Sphäre des Erlebens, schon insofern sie ihren Gegenstand im Lebensverlauf haben und sonach der Natur der Aussage entsprechend von diesem Lebensverlauf Prädikate aussprechen, zunächst nur Prädizierungen über diesen bestimmten Lebenszusammenhang. Sie erhalten den Charakter des Gemeinsamen, Allgemeinen dadurch, daß sie zu ihrem Hintergrund den objektiven Geist haben und zu ihrem beständigen Korrelat die Auffassung anderer Personen.

Das Verstehen des eigenen Lebensverlaufs vollzieht sich nun aber in einer letzten Gruppe von Kategorien, die sich von den bisherigen wesentlich unterscheidet. Jene standen in Verwandtschaftsverhältnissen zu denen des Naturerkennens. Nun aber treten uns solche entgegen, mit denen in den Naturwissenschaften nichts verglichen werden kann.

Das Auffassen und Deuten des eigenen Lebens durchläuft eine lange Reihe von Stufen; die vollkommenste Explikation ist die Selbstbioraphie. Hier faßt das Selbst seinen Lebensverlauf so auf, daß es sich die menschlichen Substrate, geschichtlichen Beziehungen, in die es verwebt ist, zum Bewußtsein bringt. So kann sich schließlich die Selbstbiographie zu einem historischen Gemälde erweitern; und nur das gibt demselben seine Schranke, aber auch seine Bedeutung, daß es vom Erleben getragen ist und von dieser Tiefe aus das eigene Selbst und dessen Beziehungen zur Welt sich verständlich macht. Die Besinnung eines Menschen über sich selbst bleibt Richtpunkt und Grundlage.

alcanzan una aplicación universal en el ámbito de las ciencias del espíritu. Proceden del vivir mismo. No son estilos de formación que se añadan a ella, sino que las formas estructurales de la vida misma en su decurso temporal llegan a expresarse en ellas en virtud de operaciones formales, fundadas en la unidad de la conciencia. ¿Y el sujeto de estas categorías dentro de la esfera de la vivencia? Es, para empezar, el curso de la vida, que acontece en un cuerpo y que, en tanto que un sí mismo, se diferencia, en las relaciones de intención e inhibición de las mismas, de la presión del mundo exterior, de lo exterior –de lo no vivible, lo extraño–. Sus determinaciones más cercanas, sin embargo, las obtiene de las predicaciones expuestas, con lo que todas nuestras proposiciones –ya en la esfera de la vivencia, ya en la medida en que tienen su objeto en el curso de la vida, y por ende, como corresponde a la naturaleza de la proposición, pronuncian predicados de este curso de la vida– son, en principio, sólo predicaciones acerca de esta conexión vital determinada. Reciben el carácter de lo común, lo universal, porque tienen como su trasfondo el espíritu objetivo y, como su correlato continuo, la captación de otras personas.

Ahora bien, el comprender del propio curso de la vida se lleva a cabo, sin embargo, en un último grupo de categorías que se diferencian esencialmente de las que hemos visto hasta ahora. Aquellas mantenían relaciones de afinidad con las del conocimiento natural. Mas ahora nos encontramos con otras para las que no hay nada comparable en las ciencias de la naturaleza.

La captación e interpretación de la propia vida recorre una larga serie de niveles; la explicación más perfecta es la autobiografía. En ella, el sí mismo capta el propio curso de su vida de tal modo que se hace consciente de los substratos humanos, las relaciones históricas en las que se halla tramado[88]. Puédese, pues, finalmente, extender la autobiografía hasta producir un cuadro histórico; y sólo eso le da al mismo sus límites, pero también su significado de ser transportada por la vivencia; y desde esta profundidad se hace comprensible el propio sí-mismo y sus relaciones con el mundo. La reflexión de un ser humano sobre sí mismo sigue siendo punto de orientación y fundamento.

Contrapunto: la categoría de la fuerza y la apertura del futuro

Las circunstancias en que fue añadido este complemento (véase nota) por el editor alemán hacen difícil saber a qué se refiere propiamente el «aquí» con que da comienzo el complemento; así como aclarar de qué modo aparece la «fuerza» entre las categorías, cuando hasta ahora sólo se había hablado de valor, finalidad y significado, este último como la categoría más abarcante. También el principio de causalidad, con el que va asociada, había sido desechado para el mundo histórico.

En realidad, corresponde a fuerza un doble significado. Unas páginas más arriba designaba la acción del pasado sobre el presente, el significado de aquél para éste. Ahora, en cambio, «fuerza» aparece asociada al futuro: surge cuando nos encaramos con el porvenir, ligada a la intención de realizar algo. La fuerza es ahora la conexión de vida ligada a los medios elegidos para la ejecución de un proyecto, y la ejecución misma. No queda lejos, entonces, de la *Entschlossenheit* de *Ser y Tiempo*.

Se introduce con ello una dimensión nueva. Hasta ahora, la comprensión de la vida descansaba sobre el pasado. El significado era una dimensión pretérita: en el recuerdo, ejemplificado sobre todo en la autobiografía, se revela la estructura de toda totalidad de la vida como coherencia interna de las partes; cada vivencia presente implica la acción del pasado, por la cual se hace presente la presencia. La hermenéutica de la vida era una relación con el pasado. Aquí se introduce una dimensión de futuro, de la libertad para la decisión y la configuración de posibilidades.

La fuerza es, como Dilthey hace notar, mucho más «inmediata» y «vivible» para las ciencias del espíritu, vale decir, para la comprensión de la vida, que para las ciencias de la naturaleza. El sentido dinámico de *Kraft*, por otro lado, podría entenderse igualmente como energía, como vitalidad, *enérgeia* en el sentido aristotélico: una actividad constante centrada en sí misma. Ello se corresponde con el inacabamiento de la hermenéutica al que aludíamos al final del apartado anterior. La totalidad sólo queda cerrada en el momento de la

muerte, o al final de la historia; hechos ambos invivibles. Entretanto –un entretanto que dura literalmente toda la vida, y toda la historia– lo único que podemos constatar es la tensión continua, el impulso hacia adelante de lo vivo, con el que la comprensión ha de habérselas continuamente. Y tal impulso nace, precisamente, de la categoría de la fuerza. En la resolución libre, en la intención de realizar lo proyectado, la vida se escapa de cualquier fijación en un punto focal determinado, como el que la comprensión busca continuamente en lo pasado. No está en la esencia de la fuerza «recogerse en torno a un centro que actuase como finalidad»: la fuerza es lo que tiende a romper la estructura, a romper el plexo de relaciones de significado, de modo que éste se mantenga siempre inacabado, en tensión. Por ella, nunca se acaba de comprender la vida. Está, realmente, en la lógica del tiempo. La existencia de la fuerza es lo que obliga a la formación continua de conceptos que expresen la libertad de la vida y de la historia; lo que provoca el continuo surgimiento de nuevas categorías, de categorías en un modo nuevo. La idea de formación de conceptos corresponde curiosamente a la concepción deleuziana de la filosofía: el movimiento de la vida impide cualquier categoría atemporal y eterna; la comprensión, el establecimiento del significado, la reflexión del ser humano sobre sí mismo, la *Selbstbesinnung* tienen que ser una creación constante. Y hasta la misma unidad de la vida, el sujeto sobre el que se predican las categorías, es un proceso de recreación. El cuerpo en el que se concreta le otorga el soporte material de su individualidad, pero ésta es sólo el resultado del cruce de corrientes y organizaciones culturales entretejidas en su existencia: un sí mismo es una trama de relaciones históricas. Éstas se dan como espíritu objetivo, y constituyen la comunidad de los seres humanos, el ámbito de la validez universal. La reflexión sobre ellas es el punto de orientación, el fundamento: pero la fuerza, el inacabamiento de la libertad, mantienen ese cruce abierto, hacen de cada individuo un sistema dinámico.

II. Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen[48]

Das Verstehen und Deuten ist die Methode, welche die Geisteswissenschaften erfüllt. Alle Funktionen vereinigen sich in ihm. Es enthalt alle geisteswissenschaftlichen Wahrheiten in sich. An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt[49].

Auf der Grundlage des Erlebens und des Verstehens seiner selbst, und in beständiger Wechselwirkung beider miteinander, bildet sich das Verstehen fremder Lebensäußerungen und Personen aus. Auch hier handelt es sich nicht um logische Konstruktion oder psychologische Zergliederung, sondern um Analysis in wissenstheoretischer Absicht. Es soll der Ertrag des Verstehens anderer für das historische Wissen festgestellt werden.

1. Die Lebensaüßerungen

Das Gegebene sind hier immer Lebensaüßerungen. In der Sinnenwelt auftretend, sind sie der Ausdruck eines Geistigen; so ermöglichen sie uns, dieses zu erkennen. Ich verstehe hier unter Lebensaüßerung nicht nur die Ausdrücke, die etwas meinen oder bedeuten (wollen), sondern ebenso diejenigen, die ohne solche Absicht als Ausdruck eines Geistigen ein solches für uns verständlich machen.

Art und Ertrag des Verstehens ist verschieden nach den Klassen der Lebensaüßerungen.

Die erste dieser Klassen bilden Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde. Sie haben als Bestandteile der Wissenschaft, ausgelöst aus dem Erlebnis, in dem sie auftreten, in ihrer Angemessenheit an die logische Norm einen gemeinsamen Grundcharakter. Dieser liegt in ihrer Selbigkeit unabhängig von der Stelle im Denkzusammenhang, an welcher sie auftreten. Das Urteil sagt die Gültigkeit eines Denkinhalts unabhängig vom Wechsel seines Auftretens, der Verschiedenheit von Zeiten oder Personen aus. Eben hierin liegt auch der Sinn des Satzes der Identität. So ist das Urteil in dem, der es ausspricht, und dem, der es versteht, dasselbe; es geht wie durch einen Transport unverändert aus dem Besitz dessen, der es aussagt, über in den Besitz dessen, der es versteht. Dies bestimmt für jeden logisch vollkommenen Denk-

II. La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales

Comprender e interpretar es el método que colma las ciencias del espíritu. Todas las funciones se unifican en ello. Contiene en sí todas las verdades de las ciencias del espíritu. En cada punto, la comprensión abre un mundo.

Sobre la base del vivir y del comprenderse uno a sí mismo, y en la constante interacción mutua de ambos, se forma el comprender manifestaciones de la vida y personas ajenas. Tampoco aquí se trata de construcción lógica ni de análisis psicológico, sino de análisis con intenciones epistemológicas[89]. Se trata de fijar para el saber histórico la ganancia de la comprensión de otros.

1. Las manifestaciones de la vida

Lo dado son aquí[90] siempre manifestaciones de la vida. Aparecen en el mundo de los sentidos, pero son expresión de algo espiritual; de modo que nos posibilitan su conocimiento. Entiendo aquí por manifestaciones de la vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo), sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros[91].

El modo y los logros del comprender varían según las clases de manifestaciones de la vida.

La primera clase la constituyen conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento. En tanto que partes componentes de la ciencia, desligadas de la vivencia en la que aparecen, tienen, en su adecuación a la norma lógica, un carácter fundamental común. Reside éste en su mismidad, independientemente del lugar que ocupen en la conexión de pensamiento en la que aparecen. El juicio declara la validez de un contenido de pensamiento independientemente de la alternancia de su aparición, de la diversidad de los tiempos o de las personas[92]. Precisamente aquí reside también el sentido del principio de identidad. Así, el juicio es el mismo en el que lo pronuncia y en el que lo comprende; como transportado, pasa inalterado de la posesión del que lo declara a la posesión del que lo comprende. Esto determina, para

zusammenhang den Artcharakter des Verstehens. Das Verstehen ist hier auf den bloßen Denkinhalt gerichtet, dieser ist in jedem Zusammenhang sich selbst gleich, und so ist das Verstehen hier vollständiger als in bezug auf jede andere Lebensäußemng. Zugleich sagt es aber für den Auffassenden nichts aus von seinen Beziehungen zu dem dunklen Hintergrund und der Fülle des Seelenlebens. Keine Hindeutung auf die Besonderheiten des Lebens, aus denen es hervorgegangen ist, findet hier statt, und gerade aus seinem Artcharakter folgt, daß es keine Anforderungen enthält, auf den seelischen Zusammenhang zurückzugehen.

Eine andere Klasse von Lebensäußerungen bilden die Handlungen. Eine Handlung entspringt nicht aus der Absicht der Mitteilung. Aber nach dem Verhältnis, in dem sie zu einem Zweck steht, ist dieser in ihr gegeben. Der Bezug der Handlung zu dem Geistigen, das sich so in ihr ausdrückt, ist regelmäßig und gestattet wahrscheinliche Annahmen über dieses. Aber es ist durchaus notwendig, die durch die Umstände bedingte Lage des Seelenlebens, welche die Handlung erwirkt und dessen Ausdruck sie ist, zu sondern von dem Lebenszusammenhang selber, in dem diese Lage gegrundet ist. Die Tat tritt durch die Macht eines entscheidenden Beweggrundes aus der Fülle des Lebens in die Einseitigkeit. Wie sie auch erwogen sein mag, so spricht sie doch nur einen Teil unseres Wesens aus. Möglichkeiten, die in diesem Wesen lagen, werden durch sie vernichtet. So löst auch die Handlung sich vom Hintergrunde des Lebenszusammenhanges los. Und ohne Erläuterung, wie sich in ihr Umstände, Zweck, Mittel und Lebenszusammenhang verknüpfen, gestattet sie keine allseitige Bestimmung des Inneren, aus dem sie entsprang.

Ganz anders der Erlebnisausdruck! Eine besondere Beziehung besteht zwischen ihm, dem Leben, aus dem er hervorgeht, und dem Verstehen, das er erwirkt. Der Ausdruck kann nämlich vom seelischen Zusammenhang mehr enthalten, als jede Introspektion gewahren kann. Er hebt es aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt. Es liegt aber zugleich in der Natur des Erlebnisausdrucks, daß die Beziehung zwischen ihm und dem Geistigen, das in ihm ausgedrückt wird, nur sehr vorbehaltlich dem Verstehen zugrunde gelegt werden darf. Er fällt nicht unter das Urteil wahr oder falsch, aber unter das der Unwahrhaftigkeit und Wahrhaftigkeit. Denn Verstellung, Lüge, Täuschung durchbrechen hier die Beziehung zwischen Ausdruck und dem ausgedrückten Geistigen.

cada conexión de pensamiento lógicamente perfecta, el carácter específico de comprender. El comprender está aquí dirigido al mero contenido de pensamiento, éste es igual a sí mismo en cada conexión, y así, el comprender es aquí más perfecto que en la referencia a cada manifestación vital. A la vez, sin embargo, no declara, para el que capta, nada de sus relaciones con el oscuro trasfondo y la plenitud de la vida anímica. No tiene aquí lugar ninguna indicación de las particularidades de la vida de las que ha brotado, y precisamente de su carácter se sigue que no contenga ninguna exigencia de retrotraerse a la conexión anímica.

Otra clase de manifestaciones de la vida la constituyen las acciones. Una acción no brota de la intención de comunicar. Pero según la relación en la que se halla respecto a un fin, éste está dado en ella. La relación de la acción con lo espiritual que se expresa de ese modo en ella, es regular, y permite que se hagan suposiciones verosímiles sobre eso espiritual. Pero es absolutamente necesario separar, como algo distinto, la situación de la vida anímica, condicionada por las circunstancias, que produce la acción y cuya expresión es, de la conexión vital misma en la que se funda esa situación. Por el poder de un motivo decisivo, la acción entra en la unilateralidad desde la plenitud de la vida. Por muy ponderada que haya sido, expresa tan sólo una parte de nuestro ser. Las posibilidades que residen en este ser quedan aniquiladas por la acción. De este modo, la acción se desata de los motivos ocultos de la conexión vital. Y si no se discute cómo se enlazan en ella circunstancias, fin, medios y conexión vital, no permite determinar en todos sus aspectos lo interior de lo cual surgió la acción.

¡Ocurre algo totalmente diferente con la expresión de la vivencia! Existe una relación particular entre ella, la vida de la que brota y la comprensión que produce. Pues la expresión puede contener más conexión anímica que la que pueda atisbar cualquier introspección. La extrae de profundidades que la conciencia no llega a iluminar. Pero, a la vez, reside en la naturaleza de la expresión el que la relación entre ella y lo espiritual que se expresa en ella sólo con muchas reservas pueda ser servir de fundamento a la comprensión. No cae bajo los juicios de verdad o error, sino de falsedad o veracidad. Pues el disimulo, la mentira, el engaño rompen aquí la relación entre expresión y lo espiritual expresado.

Dabei aber macht sich nun ein wichtiger Unterschied geltend, und auf ihm beruht die höchste Bedeutung, zu der der Erlebnisausdruck in den Geisteswissenschaften sich erheben kann. Was aus dem Leben des Tages entspringt, steht unter der Macht seiner Interessen. Was beständig der Vergänglichkeit anheimfällt, dessen Deutung ist auch von der Stunde bestimmt. Ein Furchtbares liegt darin, daß im Kampf der praktischen Interessen jeder Ausdruck tauschen kann, und auch die Deutung durch den Wechsel unserer Stellung sich ändert. Indem nun aber in großen Werken ein Geistiges sich loslöst von seinem Schöpfer, dem Dichter, Künstler, Schriftsteller, treten wir in ein Gebiet, in dem die Täuschung endigt. Kein wahrhaft großes Kunstwerk kann nach den hier waltenden, später zu entwickelnden Verhältnissen einen seinem Autor fremden geistigen Gehalt vorspiegeln wollen, ja es will vom Autor überhaupt nichts sagen. Wahrhaftig in sich, steht es fixiert, sichtbar, dauernd da, und damit wird ein kunstmäßiges sicheres Verstehen desselben möglich. So entsteht in den Konfinien zwischen Wissen und Tat ein Kreis, in welchem das Leben in einer Tiefe sich aufschließt, wie sie der Beobachtung, der Reflexion und der Theorie nicht zugänglich ist[50].

Las manifestaciones de la vida

Comprender e interpretar –en el sentido más general, no técnico, de *deuten*– es considerado aquí «método de las ciencias del espíritu». Y unas líneas más abajo reitera Dilthey sus «intenciones epistemológicas». Sería un error, sin embargo, ver en estas líneas un mero argumento sobre la teoría de las ciencias sociales. Éstas «utilizan» la comprensión porque, al adaptarse a su objeto, el hombre, han de recoger miméticamente el modo de ser más originario de este: comprender. No puede haber una verdad que no se dé como comprensión. Precisamente porque «en cada punto» del continuo de lo que hay, la incisión, el corte de la comprensión, abre, desvela, un mundo. Toda

Con todo esto, sin embargo, se abre paso una diferencia, sobre la cual descansa el máximo significado que puede alcanzar la expresión de la vivencia en las ciencias del espíritu. Lo que brota de la vida cotidiana se halla sometido al poder de sus intereses. La interpretación de lo que está continuamente sucumbiendo a lo efímero está también determinada por el momento. Hay algo tremendo en el hecho de que en la lucha de los intereses prácticos toda expresión pueda engañar, y que también la interpretación varíe por el cambio de nuestra postura. Ahora bien, al desprenderse, en las grandes obras, algo espiritual de su creador, ya sea el poeta, el artista o el escritor, entramos en un dominio en el que se acaba el engaño. Ninguna obra de arte grande de veras puede, de acuerdo con las relaciones que aquí dominan, y que habremos de desarrollar más adelante, querer simular una enjundia espiritual extraña a su autor; más aún: no quiere decir absolutamente nada de su autor. De veras en sí, se yergue ahí fijada, visible, permanente, y con ello se hace posible una comprensión técnica segura de ella. Surge así, en los confines entre el saber y la acción, un círculo en el que la vida se revela en una profundidad como no es accesible a la observación, la reflexión y la teoría.

una anticipación de Heidegger –que no conocía estos textos al escribir *Ser y tiempo*– pero también de Rilke. Compárese el poema de éste que abre *Verdad y método*, de Gadamer.

A la comprensión de sí mismo –cuya forma suprema es la recién estudiada autobiografía–, y en constante interacción con el vivir, pues vivir y comprender(se) no se dan lo uno sin lo otro, va unida la comprensión de los otros y sus manifestaciones de vida. Ya se vio, en el ensayo sobre el surgimiento de la hermenéutica, cómo la comprensión de sí y de los otros, la constitución de las interioridades, se da en ese tejido exterior de manifestaciones objetivadas que forma la comunidad de los

hombres. Ese tejido exterior es lo que se da como expresión de algo espiritual, independientemente de las intenciones de sus autores.

Las manifestaciones de la vida se dan de tres modos diferentes:

a) Como lenguaje

Esto es, «conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento», esto es, como *lógos*. Una vez enunciados, quedan desligados de quien los profirió, de la situación en la que fueron proferidos, ganan una autonomía y una identidad propias que sólo están sujetas ya a la actividad de la comprensión. Son ya, propiamente, *textos*. Transportados sin alteración a través del tiempo y de los sujetos, su contenido es el mismo para unos y para otros. Es un contenido, además, ideal e intersubjetivo –el influjo del Husserl de las *Investigaciones lógicas* es aquí evidente–. Comprenderlos, alcanzar ese contenido ideal, no tiene nada que ver con los procesos psíquicos de quien los produjo. En este sentido, comprender es una operación meramente lógica, más que histórica, que no presenta propiamente problemas a la hermenéutica, pero que tampoco puede aportarle mucho. Pues es un comprender que no ofrece nada de la interioridad de los individuos en que se originaron, ni menos aún de su individualidad, a pesar de su innegable «validez universal». En este sentido, no son para Dilthey expresión de una vivencia, y no pueden constituir el objeto último de la hermenéutica.

b) Como acción

Por sí misma, la acción no comunica nada, pero su finalidad sí. Comprender una acción es desvelar *para qué* se realiza. Si conocemos las herramientas que utiliza un artesano, podemos deducir el propósito de su acción al utilizarlas, pero nada más. La acción no permite reconstruir una interioridad individual. Ésta ha quedado restringida por la decisión de tomar una opción entre varias; muchísimas posibilidades del ser de un agente quedan aniquiladas por su acción, que ha ganado una autonomía propia. Podemos conocer la actuación de un agente, determinada por ciertos intereses prácticos, pero no alcanzamos por ellas el contenido interior de su persona.

Sin embargo, casi todos los críticos coinciden en que Dilthey se queda corto en esta valoración de la acción. En comparación con otras etapas de su trabajo, que le acercaban sorprendentemente a lo que por la misma época proponían los pragmatistas norteamericanos, la discusión de la categoría de la acción resulta aquí notablemente pálida.

c) Como expresión de una vivencia

Será ésta la que más revele sobre la existencia humana. A diferencia de las dos anteriores, Dilthey no deja aquí muy claro a qué se refiere con ella, pero por otras alusiones del texto (recuérdese que se trata de un fragmento inédito), puede deducirse que se trata de ademanes, gestos, exclamaciones, escritos u obras de arte. Estos sí que pueden decir plenamente la vivencia que se expresa en ellos, porque hay una particular relación entre ellas como expresiones, la vida de la que brotan y la comprensión que producen. Al ser expuestas y entregadas a la comprensión por otros, extraen conexiones del alma que ninguna introspección, ninguna mirada hacia dentro, puede sospechar. Lo inconsciente de cada uno sólo se desvela hablando a otro. De este modo, si la primera clase de manifestaciones de la vida correspondía a lo teórico –y se les podía atribuir verdad y falsedad–, y la segunda a lo práctico –podía atribuírseles adecuación o no a sus fines–, nos encontramos ahora en el ámbito de la experiencia emotiva e imaginativa, donde la única atribución posible es la de veracidad *(Wahrhaftigkeit)*. No pueden ser verdaderas o erróneas, sólo auténticas o inauténticas.

Entre las expresiones de vivencias, Dilthey distingue dos tipos. Unas, las que pertenecen al mundo de la vida práctica, sometidas al poder de los intereses. Su interpretación debe estarlo también, no lo conduce a una verdadera comprensión. Otras, las obras de arte, de poesías, de escritura: su grandeza consiste en que se alzan por encima de la vida práctica y de los condicionamientos del tiempo, y en ellas ya no hay engaño posible. Pueden convertirse precisamente en clásicos: clásicos vivos abiertos siempre a la interpretación, pero donde esta interpretación puede llegar a ser más auténtica. Dilthey repite aquí un motivo del «Surgimiento de la hermenéutica». Desta-

ca así, por un lado, el lugar privilegiado del arte en la existencia humana, como ámbito donde tiene lugar la comprensión de modo eminente (idea que recogerá todo el pensamiento hermenéutico del siglo XX). Y por otro, en la medida en que se eleva por encima de la vida cotidiana y sus intereses más directos, gana un significado que es independiente de éstos, también independiente del autor mismo. Una obra de arte no quiere decir nada de su autor (con lo que Dilthey se aleja del psicologismo en que otras veces parece caer) cuando queda erguida y fijada para la comprensión. No deja por ello de ser histórica, expresión de una individualidad; diferente por ello, de las manifestaciones lógicas de la primera clase. Lo que Dilthey propone es que la comprensión del mundo espiritual ten-

2. *Die elementaren Formen des Verstehens*

Das Verstehen erwächst zunächst in den Interessen des praktischen Lebens. Hier sind die Personen auf den Verkehr miteinander angewiesen. Sie müssen sich gegenseitig verständlich machen. Einer muß wissen, was der andere will. So entstehen zunächst die elementaren Formen des Verstehens. Sie sind wie Buchstaben, deren Zusammensetzung höhere Formen desselben möglich macht. Unter einer solchen elementaren Form begreife ich die Deutung einer einzelnen Lebensäußerung. Logisch kann sie in einem Schluß der Analogie dargestellt werden. Dieser Schluß ist vermittelt durch die regelmäßige Beziehung zwischen ihr und dem in ihr Ausgedrückten. Und zwar ist in jeder der angegebenen Klassen die einzelne Lebensäußerung einer solchen Deutung fähig. Eine Reihe von Buchstaben in Zusammensetzungen zu Worten, die einen Satz bilden, ist der Ausdruck für eine Aussage. Eine Miene bezeichnet uns Freude oder Schmerz. Die elementaren Akte, aus denen sich zusammenhängende Handlungen zusammensetzen, wie das Aufheben eines Gegenstandes, das Niederfallenlassen eines Hammers, das Schneiden von Holz durch

ga lugar en una esfera que no es en absoluto atemporal y ahistórica –antes bien, ella misma, con todas las grandes obras, marca el ritmo de la historia–; pero que tampoco esté sometida a bagatelas del momento. Hay, por ejemplo, un significado del Quijote que hay que comprender como histórico –por eso nuestra comprensión cambia, y con ella el Quijote–, pero que no depende del estado de ánimo de Cervantes en el momento de escribirlo, ni tampoco, en última instancia, de las circunstancias históricas del momento, del tipo de condicionamientos sociales o acontecimientos políticos. En esa esfera, que es la verdadera vida del espíritu, se despliega históricamente la comprensión hermenéutica. Allí se revela la vida.

2. *Las formas elementales del comprender*

El comprender empieza por crecer en los intereses de la vida práctica. En ella, las personas dependen de su intercambio recíproco. Tienen que hacerse entender mutuamente. Cada uno tiene que saber lo que el otro quiere. Empiezan así a surgir las formas elementales de la comprensión. Son como letras, cuya composición hace posible formas superiores de la misma. Entiendo por tal forma elemental la interpretación de una manifestación aislada de la vida. Desde un punto de vista lógico, puede ser representada en un razonamiento por analogía. Este razonamiento está mediado por la relación regular entre la manifestación de la vida y lo expresado en ella. Y, ciertamente, en cada una de las clases indicadas, la manifestación aislada de la vida es susceptible de tal interpretación. Una serie de letras que se compongan para formar palabras que componen una frase es la expresión de una proposición. Un gesto de la cara es señal para nosotros de alegría o dolor. Los actos elementales de los que se componen acciones conectadas entre ellas, tales como levantar un objeto, dejar caer un martillo, cortar madera con una sierra, son para nosotros señal de

eine Säge, bezeichnen für uns die Anwesenheit gewisser Zwekke. In diesem elementaren Verstehen findet sonach ein Rückgang auf den ganzen Lebenszusammenhang, welcher das dauernde Subjekt von Lebensäußerungen bildet, nicht statt. Wir wissen auch nichts von einem Schluß, in dem es entstünde.

Das Grundverhältnis, auf welchem der Vorgang des elementaren Verstehens beruht, ist das des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedruckt ist. Das elementare Verstehen ist kein Schluß von einer Wirkung auf die Ursache. Ja wir dürfen es auch nicht mit vorsichtigerer Wendung als ein Verfahren fassen, das von der gegebenen Wirkung zu irgendeinem Stück Lebenszusammenhang zurückgeht, welches die Wirkung möglich macht. Gewiß ist dies letztere Verhältnis im Sachverhalt selber enthalten, und so ist der Übergang aus jenem in dieses gleichsam immer vor der Tür: aber er braucht nicht einzutreten.

Und das so aufeinander Bezogene ist auf eine eigene Art miteinander verbunden. In elementarster Form macht sich hier das Verhältnis zwischen Lebensäußerungen und dem Geistigen, das in allem Verstehen herrscht, geltend, nach welchem der Zug desselben zum ausgedrückten Geistigen in dieses das Ziel verlegt und doch die in den Sinnen gegebenen Äußerungen nicht untergehn im Geistigen. Wie beides, etwa die Gebärde und der Schrecken, nicht ein Nebeneinander, sondern eine Einheit sind, ist in diesem Grundverhältnis vom Ausdruck zum Geistigen gegründet. Hierzu tritt nun aber der Artcharakter aller elementaren Formen des Verstehens, von dem jetzt zu reden ist.

3. Der objektive Geist und das elementare Verstehen

Ich habe die Bedeutung des objektiven Geistes für die Möglichkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis dargelegt. Ich verstehe unter ihm die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinneswelt objektiviert hat. In diesem objektiven Geist ist die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns. Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und

la presencia de ciertos fines. En este comprender elemental no tiene lugar, por tanto, un retroceso hasta la conexión vital en su conjunto, la cual constituye el sujeto permanente de las manifestaciones vitales. Tampoco sabemos nada de un razonamiento en el que pudiera surgir.

La relación fundamental en la que se basa el proceso del comprender elemental es la relación de la expresión respecto a lo que está expresado en ésta. El comprender elemental no es un razonamiento que vaya del efecto a la causa. Ni tampoco debemos considerarlo, más cautelosamente, como un procedimiento que nos retrotraiga desde el efecto dado hasta algún pedazo cualquiera de conexión vital que haya hecho posible el efecto. Ciertamente, esta última relación se halla contenida ella misma en el estado de cosas, con lo que el paso de aquél a éste está siempre, por así decirlo, delante de la puerta: pero no tiene que entrar.

Y lo que de este modo está recíprocamente referido se halla mutuamente enlazado a su modo propio. En la forma más elemental se hace aquí valer la relación entre las manifestaciones vitales y lo espiritual que domina en todo comprender, por la cual relación, el impulso del mismo hacia lo espiritual expresado emplaza en esto último su meta, sin que, sin embargo, las manifestaciones dadas en los sentidos se hundan en lo espiritual. El modo en que dos cosas, como, por ejemplo, el gesto y el susto, no se yuxtaponen, sino que constituyen una unidad, está fundado en esta relación fundamental de la expresión con lo espiritual. Pero en este punto se presenta el carácter específico de todas las formas elementales de la comprensión, del que hablaremos a continuación.

3. *El espíritu objetivo y el comprender elemental*

He presentado el significado del espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento de las ciencias del espíritu[93]. Entiendo por tal espíritu objetivo las múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos. En este espíritu objetivo, el pasado es presente permanente y duradero para nosotros. Sus dominios alcanzan desde el estilo de vida, las formas de trato, hasta la conexión de los fines que la sociedad se ha formado, a la costumbre, el Derecho, el Estado, la Religión, el Arte, las Ciencias y la Filosofía[94]. Pues tam-

Philosophie. Denn auch das Werk des Genies reprasentiert eine Gemeinsamkeit von Ideen, Gemütsleben, Ideal in einer Zeit und Umgebung. Aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung. Sie ist auch das Medium, in welchem sich das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerung vollzieht. Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich. Jeder mit Bäumen bepflanzte Platz, jedes Gemach, in dem Sitze geordnet sind, ist von Kindesbeinen ab uns verständlich, weil menschliches Zwecksetzen, Ordnen, Wertbestimmen als ein Gemeinsames jedem Platz und jedem Gegenstand im Zimmer seine Stelle angewiesen hat. Das Kind wächst heran in einer Ordnung und Sitte der Familie, die es mit deren andern Mitgliedern teilt, und die Anordnung der Mutter wird von ihm im Zusammenhang hiermit aufgenommen. Ehe es sprechen lernt, ist es schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten. Und die Gebärden und Mienen, Bewegungen und Ausrufe, Worte und Sätze lernt es nur darum verstehen, weil sie ihm stets als dieselben und mit derselben Beziehung auf das, was sie bedeuten und ausdrücken, entgegenkommen. So orientiert sich das Individuum in der Welt des objektiven Geistes.

Hieraus entsteht nun eine wichtige Folge für den Vorgang des verstehens. Die Lebensäußerung, die das Individuum auffaßt, ist ihm in der Regel nicht nur diese als eine einzelne, sondern ist gleichsam erfullt von einem Wissen über Gemeinsamkeit und von einer in ihr gegebenen Beziehung auf ein Inneres.

Diese Einordnung der einzelnen Lebensäußerung in ein Gemeinsames wird dadurch erleichtert, daß der objektive Geist eine gegliederte Ordnung in sich enthalt. Er umfaßt einzelne homogene Zusammenhänge, wie Recht oder Religion, und diese haben eine feste und regelmäßige Struktur. So sind im Zivilrecht die in Gesetzesparagraphen ausgesprochenen Imperative, welche der Realisierung eines Lebensverhältnisses den möglichen Grad von Vollkommenheit sichern sollen, verbunden mit einer Prozeßordnung, mit Gerichten und mit Einrichtungen zur Durchführung der Entscheidungen derselben. Innerhalb eines solchen Zusammenhangs besteht dann eine Mannigfaltigkeit typischer Unterschiede. Die dem Subjekt des Verstehens entgegentretenden einzelnen Lebensäußerungen können so aufgefaßt werden als einer Sphäre der Gemeinsamkeit, einem Typus angehörig. Und so ist nach der Be-

bién la obra del genio representa una comunidad de ideas, vida psíquica, de ideal en una época y un entorno. A partir de este mundo del espíritu objetivo, nuestro sí mismo obtiene su alimento desde la primera infancia. Es también el medio en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida. Pues todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado contiene en sí algo común al yo y al tú. Cada lugar plantado de árboles, cada aposento con sus asientos ordenados, nos es comprensible desde que empezamos a andar en la niñez, pues la adopción humana de fines, el ordenar, la definición de valores como algo común, le ha asignado su sitio a cada lugar y a cada objeto en la habitación. El niño crece dentro del orden y las costumbres de la familia, compartiéndolos con los otros miembros de ésta, y las disposiciones de la madre aquí son ya aceptadas por él dentro de esta conexión. Antes de que aprenda a hablar, está ya totalmente sumergido en un medio de cosas comunes. Y los gestos, ademanes, movimientos, exclamaciones, palabras y frases aprende sólo a comprenderlos porque le salen siempre al encuentro como los mismos y con la misma relación a lo que significan y expresan. De este modo, el individuo se orienta en el mundo del espíritu objetivo.

Surge de aquí una importante consecuencia para el proceso del comprender. Por lo general, la manifestación de la vida que el individuo capta no es para él sólo tal manifestación aislada, sino que, en cierto modo, está llena de un saber acerca de lo común y de una relación, dada en ella, hacia algo interior.

Esta acomodación de las manifestaciones individuales de la vida dentro de algo común resulta facilitada por el hecho de que el espíritu objetivo contiene en sí un orden articulado. Abarca conexiones homogéneas como el Derecho o la Religión, y éstas tienen una estructura fija y regular. Así, en el Derecho Civil, los imperativos pronunciados en los parágrafos de las leyes, que deben asegurar a la realización de una relación vital el grado posible de perfección, están ligados con un orden procesal, con tribunales e instituciones destinadas a ejecutar las decisiones de aquéllos. Dentro de tal conexión existe, entonces, una multiplicidad de diferencias típicas. De este modo, las diferentes manifestaciones de la vida que salen al paso del sujeto que comprende, pueden ser captadas como pertenecientes a una esfera de comunidad, a un tipo. Y así, a tenor de la relación entre la manifestación

ziehung zwischen der Lebensäußerung und dem Geistigen, die innerhalb dieser Gemeinsamkeit besteht, die Erganzung des der Lebensäußerung zugehörigen Geistigen zugleich mit der Einordnung in ein Gemeinsames gegeben. Ein Satz ist verständlich durch die Gemeinsamkeit, die in einer Sprachgemeinschaft in bezug auf die Bedeutung der Worte und der Flexionsformen wie den Sinn der syntaktischen Gliederung besteht. Die in einem bestimmten Kulturkreis festgelegte Ordnung des Benehmens macht es möglich, daß Begrüßungsworte oder Verbeugungen in ihren Abstufungen eine bestimmte geistige Stellung zu andern Personen bezeichnen und als solche verstanden werden. Das Handwerk hat in den verschiedenen Ländern ein bestimmtes Verfahren und bestimmte Instrumente für die Vollziehung eines Zwecks entwickelt, und aus ihnen wird uns sein Zweck verständlich, wenn er <der Handwerker> Hammer oder Sage gebraucht. Überall ist hier durch eine Ordnung in einer Gemeinsamkeit die Beziehung zwischen der Lebensäußerung und dem Geistigen festgelegt. Und so erklärt sich, warum sie in der Auffassung der einzelnen Lebensäußerung präsent ist und warum ohne bewußtes Schlußverfahren auf Grund des Verhältnisses von Ausdruck und Ausgedrücktem beide Glieder des Vorgangs im Verstehen ganz zur Einheit verschmolzen sind.

Suchen wir für das elementare Verstehen eine logische Konstruktion, so wird aus der Gemeinsamkeit, in der ein Zusammenhang von Ausdruck und Ausgedrücktem gegeben ist, dieser Zusammenhang in einem einzelnen Fall erschlossen; von der Lebensäußerung wird vermittels dieser Gemeinsamkeit prädiziert, daß sie der Ausdruck eines Geistigen sei. Es liegt also ein Schluß der Analogie vor, in welchem vom Subjekt vermittels der in der Gemeinsamkeit enthaltenen begrenzten Reihe von Fallen mit Wahrscheinlichkeit das Prädikat ausgesagt wird.

Die hier aufgestellte Lehre von dem Unterschied der elementaren und der höheren Formen des Verstehens rechtfertigt die hergebrachte Sonderung der pragmatischen Auslegung von der historischen, indem sie den Unterschied auf ein im Verstehen selbst liegendes Verhältnis der elementaren zu den zusammengesetzten Formen zurückführt.

vital y lo espiritual que existe dentro de este carácter común, el complemento de lo espiritual perteneciente a la manifestación vital está simultáneamente dado con la acomodación dentro de algo común. Una frase es comprensible por lo que de común haya en una comunidad lingüística respecto al significado de las palabras y de las formas de flexión, así como respecto al sentido de la articulación lingüística. El orden de conducta establecido dentro de un ámbito cultural determinado hace posible que las palabras de saludo o las reverencias designen, por su gradación, una determinada actitud espiritual respecto a otras personas, y sean entendidas como tales[95]. En diferentes países, la artesanía ha desarrollado un procedimiento determinado y determinados instrumentos para realizar un fin, y a partir de ellos se nos hace comprensible el fin del artesano cuando utiliza un martillo o una sierra. Está aquí siempre establecida, por medio de un orden existente en algo común, la relación entre la manifestación de la vida y lo espiritual. Y así se explica por qué esa relación está presente en la captación de las diferentes manifestaciones de la vida, y por qué, sin un procedimiento deductivo consciente, sobre la base de la relación de la expresión y lo expresado, ambos miembros del proceso se funden totalmente en la comprensión para formar una unidad.

Si buscamos una construcción lógica para la comprensión elemental, entonces, del carácter común en el que está dada una conexión de expresión y expresado, se deduce esta conexión en un caso individual; por medio de este carácter común se predica de esta manifestación de la vida que es la expresión de algo espiritual. Tenemos, pues, una deducción por analogía, en la cual, por medio de la serie finita de casos contenida en la comunidad, se enuncia el predicado del sujeto con alta probabilidad.

La teoría aquí expuesta de la diferencia entre las formas elementales y superiores de la comprensión justifica la separación tradicional de interpretación pragmática e histórica, al atribuir la diferencia a una relación, que reside en la comprensión misma, de las formas elementales con las formas compuestas[96].

La objetivación de la vida

Para analizar la comprensión de las expresiones de la vivencia, Dilthey comienza por trazar una distinción entre las formas elementales y superiores de la comprensión, de tal modo que las primeras son «las letras con las que se componen las segundas». La distinción se basa en que, en las primeras, se trata de manifestaciones de la vida sueltas, tomadas por separado, que son comprendidas como tales; mientras que en las formas superiores se tratará de establecer una conexión superior, una «conexión vital en su conjunto», que rebase las meras manifestaciones aisladas.

Estas manifestaciones de la vida surgen ya en la vida práctica, cotidiana. Como hemos visto varias veces, y se va a mostrar claramente ahora, la comprensión pertenece de modo primigenio al mundo de la vida. Dilthey recoge aquí la propuesta de Schleiermacher de extender la hermenéutica más allá de la comprensión técnica de textos estudiada tradicionalmente. La conversación diaria, el trato con los otros, es un continuado ejercicio hermenéutico.

Lo más característico de estas formas elementales es que en ellas se da una relación directa, inmediata, entre la expresión y lo expresado, de tal modo que no es preciso realizar una inferencia de una a otro, tal y como sí se hace, por ejemplo, en la ciencia natural, donde se busca retroceder de la causa al efecto. El significado no es distinto del signo, como el gesto de susto no es distinto ni separable del susto mismo. Si la hermenéutica había partido, en el ensayo anterior, de que lo interior sólo se constituye en su exteriorización, vemos ahora que ya en el nivel más elemental, más primario, lo espiritual y la expresión forman directamente una unidad. Se busca lo interior, el espíritu; pero ello exige atender a lo exterior en sus más mínimas manifestaciones: el espíritu lo es en cada letra. Cada matiz físico significa algo, y no cabe por ello sumergir los signos en el significado y atender sólo a éste.

La razón por la que la inferencia de la expresión a lo expresado no es necesaria, sino que ambos se dan ya inmediatamente fundidos, es que todos los individuos y, por ende, sus manifestaciones vitales, se hallan ya inmersos, siempre,

en un medio común de lenguaje, acciones, gestos, tradiciones, ritos... A ese medio común lo denomina Dilthey, tomando la expresión de Hegel, espíritu objetivo. Se trata de una auténtica comunidad originaria en la que se da todo lo que se presenta a la comprensión. Tal comunidad se ha objetivado en formas del mundo sensible, que alcanzan desde los árboles plantados en un parque, o los gestos y exclamaciones que el niño aprende de sus padres antes siquiera de empezar a hablar, hasta el Derecho o las grandes obras de la ciencia y la literatura. Porque estamos siempre ahí desde que empezamos a ser, no captamos una manifestación de la vida sin comprender de modo inmediato la interioridad que se expresa en ella; y sin necesidad de tener que llevar conscientemente a cabo un proceso deductivo sabemos lo que quiere decir una sonrisa, un saludo, o una palabra de la comunidad cultural a la que pertenecemos.

Es, éste, uno de los puntos quizá clave del pensamiento de Dilthey, donde se presentan ya ideas centrales de la hermenéutica contemporánea, a la vez que se realiza un esfuerzo por superar el carácter disgregador de la razón moderna. Pero también un punto que ha dado lugar a algunos malentendidos.

Este suelo común donde todas las manifestaciones de la vida se insertan viene a expresar una comunidad originaria en la cual surgen los individuos mismos con sus diferencias. No se trata realmente de algún tipo de humanitarismo por el que hubiera una igualdad originaria entre todos los hombres, que por eso se tienen que comprender unos a otros irenísticamente –como han creído ver algunos críticos de la hermenéutica–, sino de que la comprensión sucede originariamente porque todos los hombres están inmersos en el medio de ese suelo común. No hay primero los individuos, que se reúnen en una comunidad, sino una comunidad originaria de la que salen los individuos. Algo que ya había señalado la *Política* de Aristóteles, al advertir que la ciudad es anterior a las casas y a los ciudadanos, y lo es en virtud del lenguaje común que todos hablan. Realmente, comprendemos primero la co-

munidad, la *Gemeinsamkeit*, el carácter común y, sólo luego, las otras personas.

Este carácter común, por otro lado, supone un cierto «holismo» que supera el carácter disgregador de la atomización técnico-científica. Las manifestaciones que captamos como aisladas están llenas –«en cierto modo»– de un saber acerca de lo común. Hay una homogeneidad que une y vincula todas las cosas y que nos permite conocerlas también individualmente. Una idea de profundas raíces platónicas –recuérdese cómo introduce Sócrates la idea de la metempsicosis en el *Menón*: «Estando la naturaleza toda emparentada consigo misma» (81e)– y que, desde el Renacimiento primero, y el Romanticismo alemán después, se había alzado como un grito contra la tendencia al análisis y la escisión de la razón moderna. Sin ese carácter común no sería posible captar los nexos, las conexiones que busca el comprender. Y sólo por él, el comprender «abre un mundo en cada punto».

La brillantez de la intuición tiene como contrapartida, cierto es, la incapacidad de Dilthey para la crítica (Jung, 1996, p. 155). Sin tener que renunciar a la comunidad originaria, es preciso reconocer que la objetivación de ésta en el espíritu objetivo puede producir también un extrañamiento del individuo,

4. Die höheren Formen des Verstehens

Der Übergang von den elementaren Formen des Verstehens zu den höheren ist schon in den elementaren angelegt. Je weiter die innere Distanz zwischen einer gegebenen Lebensäußerung und dem Verstehenden wird, desto öfter entstehen Unsicherheiten. Es wird versucht, sie aufzuheben. Ein erster Übergang zu höheren Formen des Verstehens entsteht daraus, daß das Verstehen von dem normalen Zusammenbang der Lebensäußberung und dem sich in ihr ausdrückenden Geistigen ausgeht. Wenn im Ergebnis des Verstehens eine innere Schwierigkeit oder ein Widerspruch mit sonst Bekanntem auftritt, wird der Verstehende zur Prüfung geführt. Er

su alejamiento de sí y de los otros. Para cada individuo, la incomprensión puede ser no menos originaria que la comprensión y la comunidad. Y puede que éste no sea únicamente un fenómeno moderno, y que tenga incluso un valor positivo. Dilthey parece no haber advertido este punto.

Pero, en todo caso, el recurso al espíritu objetivo no es una escapatoria de Dilthey ante la imposibilidad de aprehender la vida, que recorre toda su obra. Algunos críticos, de la talla de Gadamer o Ricoeur, han visto en el espíritu objetivo tomado de Hegel un sustituto para el antiguo y correoso concepto de vida. Cuando, más bien, se trata de una complementariedad (Rodi, 1990, p. 57) que permite que la historicidad de la conexión de la vida sea presentada a través de la participación de la vida subjetiva en las estructuras de un «medio supraindividual de caracteres comunes», el espíritu objetivo. Cada vida, cada estructura psíquica individual, puede comprenderse a sí misma y a los otros sólo en virtud de su entretejido con los estratos supraindividuales del espíritu objetivo. Siempre y cuando no se considere a este espíritu como una mera sedimentación histórica de estructuras estáticas en instituciones, costumbres y lenguaje. El espíritu consiste más bien en procesos de formación de unidades, en una dinámica que se da en definitiva como creación.

4. Las formas superiores del comprender

El tránsito de las formas elementales de la comprensión a las superiores está ya dispuesto en las elementales. Cuanto mayor se hace la distancia interna entre una manifestación dada de la vida y el que comprende, con tanta más frecuencia surgen incertidumbres[97]. Se intenta eliminarlas. Un primer tránsito a las formas superiores de la comprensión surge del hecho de que el comprender parte de la conexión normal de la manifestación de la vida y de lo espiritual que se expresa en ella. Cuando, como resultado de la comprensión, aparece una dificultad interna o una contradicción con lo ya conocido, el que comprende es inducido al exa-

erinnert sich der Fälle, in denen das normale Verhältnis von Lebensäußerung und Innerem nicht stattfand. Eine solche Abweichung ist nun schon in den Fällen vorhanden, wenn wir unsere inneren Zustände, unsere Ideen und unsere Absichten durch eine undurchdringliche Haltung oder durch Schweigen dem Blick Unberufener entziehen. Hier wird nur die Abwesenheit einer sichtbaren Lebensäußerung von dem Beobachter falsch gedeutet. Aber in nicht wenigen Fällen müssen wir darauf rechnen, daß darüber hinaus die Absicht, uns zu tauschen, besteht. Mienen, Gebärden und Worte sind im Widerspruch mit dem Inneren. So entsteht auf verschiedene Weise die Aufgabe, andere Lebensäußerungen heranzuziehen oder auf den ganzen Lebenszusammenhang zurückzugehen, um eine Entscheidung über unseren Zweifel zu erreichen.

Aus dem Verkehr des praktischen Lebens entstehen aber auch selbstandige Anforderungen zu Urteilen über Charakter und Fähigkeiten des einzelnen Menschen. Wir rechnen beständig mit Deutungen von einzelnen Gebarden, Mienen, Zweckhandlungen oder zusammengehörigen Gruppen von solchen; sie vollziehen sich in Schlüssen der Analogie, aber unser Verständnis fuhrt weiter: Handel und Verkehr, gesellschaftliches Leben, Beruf und Familie weisen uns darauf hin, in das Innere der uns umgebenden Menschen Einblick zu gewinnen, um festzustellen, wie weit wir auf sie rechnen können. Hier geht das Verhältnis zwischen Ausdruck und Ausgedrücktem über in das zwischen der Mannigfaltigkeit der Lebensäußerungen einer andern Person und dem innern Zusammenhang, der ihr zugrunde liegt. Dies führt weiter dahin, auch die wechselnden Umstände in Rechnung zu ziehen. Hier liegt also ein Induktionsschluß von einzelnen Lebensäusserungen auf das Ganze des Lebenszusammenhangs vor. Seine Voraussetzung ist das Wissen vom seelischen Leben und seinen Beziehungen zwischen <zu>[51] Milieu und Umständen. Begrenzt wie die Reihe der gegebenen Lebensäußerungen, unbestimmt wie der grundlegende Zusammenhang ist, kann sein Ergebnis nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen. Und wenn aus ihm auf ein Handeln der verstandenen Lebenseinheit unter neuen Umständen geschlossen wird, so kann der auf die induktiv gewonnene Einsicht in einen psychischen Zusammenhang gebaute deduktive Schluß nur auf Erwartung oder Möglichkeit schließen. Der Fortgang von einem psychischen Zusammenhang, dem selber nur Wahrscheinlichkeit zukommt, durch das Zutreten von neuen Umständen hindurch zu der Art, wie er auf

men. Recuerda casos en los que no tenía lugar la relación normal de manifestación de la vida e interior. Semejante desviación está ya presente en los casos en que, mediante una actitud hermética, por el mismo silencio, sustraemos nuestros estados internos, nuestras ideas y nuestras intenciones a miradas no deseadas. Aquí, tan sólo se interpreta erróneamente por parte del observador la ausencia de una manifestación visible de la vida. Pero en no pocos casos tenemos que contar con que existe además la intención de engañarnos. Los gestos, ademanes y palabras se hallan en contradicción con lo interior. Surge así, de modo diferente, la tarea de recurrir a otras manifestaciones vitales o de retornar hasta la conexión vital en su conjunto, a fin de llegar a una decisión sobre nuestras dudas[98].

Pero también del trato de la vida práctica surgen exigencias autónomas para que se juzgue sobre el carácter y la capacidad del hombre individual. Contamos continuamente con interpretaciones de gestos, ademanes, acciones realizadas con un fin, o grupos conexos de tales; se llevan a cabo en deducciones por analogía, pero nuestra comprensión conduce más lejos: comercio y trato, vida social, profesión y familia nos sugieren mirar en lo interior de los seres humanos que nos rodean, con el fin de constatar hasta qué punto podemos contar con ellos. En este punto, la relación entre expresión y expresado pasa a la relación entre la multiplicidad de las manifestaciones vitales de otra persona y la conexión interna que se halla en su fondo. Y esto conduce, todavía más lejos, a tener en cuenta también el cambio de las circunstancias. Hay aquí, pues, un razonamiento inductivo que va de las diversas manifestaciones de la vida al conjunto de la conexión vital. Su supuesto es el saber acerca de la vida anímica y de las relaciones entre <con> el medio y las circunstancias. Limitada como es la serie de las manifestaciones de la vida dadas, indeterminada como es la conexión fundamental, su resultado no puede plantear más pretensión que la de ser probable[99]. Y si a partir de él se deduce, bajo nuevas circunstancias, una acción de la unidad vital comprendida, el argumento deductivo construido sobre el conocimiento inductivo de una conexión psíquica sólo puede inferir una posibilidad, o una expectativa. El proceso de una conexión psíquica, al que no puede atribuirse más que probabilidad, por el añadido de nuevas circunstancias y hasta el modo en que reaccionará a ellas, puede

sie reagieren wird, Kann nur eine Erwartung, aber keine Sicherheit hervorrufen. Die Voraussetzung selber ist einer immer weiteren Ausbildung fähig, wie sich bald zeigen wird; aber es wird sich auch erweisen, daß sie zur Sicherheit nicht erhoben werden kann.

Aber nicht alle hoheren Formen des Verstehens beruhen auf dem Grundverhältnis des Erwirkten zum Wirkenden. Es zeigte sich, wie eine solche Annahme bei den elementaren Formen des Verstehens nicht zutrifft; aber auch ein sehr wichtiger Teil der höheren ist im Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrücktem gegründet. Das Verständnis geistiger Schöpfungen ist in vielen Fällen nur auf den Zusammenhang gerichtet, in dem die einzelnen Teile eines Werkes, wie sie nacheinander zur Auffassung kommen, ein Ganzes bilden. Ja es ist dafür, daß das Verstehen den höchsten Ertrag für unser Wissen von der geistigen Welt abwerfe, von der höchsten Bedeutung, daß diese Form desselben in ihrer Selbständigkeit zur Geltung gebracht werde. Ein Drama wird gespielt. Nicht nur der unliterarische Zuschauer lebt ganz in der Handlung, ohne an den Verfasser des Stuckes zu denken, auch der literarisch Gebildete kann ganz unter dem Bann dessen leben, was hier geschieht. Sein Verstehen nimmt dann die Richtung auf den Zusammenhang der Handlung, die Charaktere der Personen, das Ineinandergreifen der Momente, welche die Schicksalswendung bestimmen. Ja nur dann wird er die volle Realität des hingestellten Ausschnittes aus dem Leben genießen. Nur dann wird sich in ihm voll ein Vorgang des Verstehens und Nacherlebens vollziehen, wie ihn der Dichter in ihm hervorbringen will. Und auf dem ganzen Gebiet solchen Verstehens geistiger Schöpfungen herrscht allein das Verhältnis von Ausdrücken und der in ihnen ausgedrückten geistigen Welt. Erst wenn nun der Zuschauer aufmerkt, wie das, was er eben als ein Stuck Wirklichkeit hinnahm, kunstvoll und planmäßig im Kopf des Dichters entstand, geht das Verstehen, das von diesem Verhältnis eines Inbegriffs von Lebensäußerungen zu dem, was in ihnen ausgedrückt ist, regiert war, in das Verstehen über, in dem das Verhältnis zwischen einer Schöpfung und dem Schaffenden herrscht.

Fassen wir die angegebenen Formen des höheren Verstehens zusammen, so ist ihr gemeinsamer Charakter, daß sie aus gegebenen Äußerugen in einem Schluß der Induktion den Zusammenhang eines Ganzen zum Verständnis bringen. Und zwar ist das Grundverhältnis das hier den Fortgang vom Äuberen zum

provocar únicamente expectativas, pero nunca certeza. El supuesto mismo puede siempre recibir una formación más amplia, como pronto se mostrará; pero igualmente se verá también que no puede ser elevado hasta la certeza.

Mas no todas las formas superiores del comprender descansan sobre la relación fundamental de lo efectuado hacia lo que lo efectúa. Ya hemos mostrado que semejante suposición no es acertada en el caso de las formas elementales del comprender; pero también una parte muy importante de las formas superiores está basada en la relación de expresión y expresado. La comprensión de las creaciones espirituales se endereza, en muchos casos, únicamente a la conexión en la que las partes singulares de una obra, tal como se conciben sucesivamente, constituyen un todo[100]. Más aún, para que el comprender realice la máxima aportación a nuestro saber del mundo espiritual, es de la máxima importancia el que se haga valer esta forma suya en toda su autonomía. Se representa un drama. No sólo el espectador iletrado vive totalmente en el argumento, sin pensar en el autor de la obra; también quien esté literariamente formado puede vivir totalmente absorto por el conjuro de lo que ahí acontece. Su comprender se orienta entonces por la conexión de la acción, los caracteres de las personas, el mutuo engarce de los momentos que deciden el giro del destino. Puede incluso decirse que sólo entonces disfruta plenamente de la realidad del fragmento de vida que le presentan. Sólo entonces se lleva a cabo en él plenamente un proceso de comprender y revivir tal como el que el poeta quería provocar en él. Y en todo el ámbito de este comprender creaciones espirituales, domina únicamente la relación de expresiones y del mundo espiritual expresado en ellas[101]. Sólo cuando el espectador se da cuenta de que lo que él acaba de aceptar como un fragmento de realidad ha surgido artísticamente y de acuerdo con un plan en la cabeza del poeta, el comprender, que estaba gobernado por esta relación de un compendio de manifestaciones vitales con lo que es expresado en ellas, pasa a ser un comprender en el que domina la relación entre una creación y el creador.

Si resumimos las formas indicadas de la comprensión superior, vemos que su carácter común consiste en que, a partir de manifestaciones dadas, por un razonamiento inductivo, hacen que se comprenda la conexión de un todo. Y ciertamente, en la relación fundamental que determina aquí la marcha desde lo exterior has-

Inneren bestimmt, entweder in erster Linie das von Ausdruck und Ausgedrücktem, oder vorherrschend das vom Erwirkten zu Wirkendem. Das Verfahren beruht auf dem elementaren Verstehen, das gleichsam die Elemente für die Rekonstruktion zugänglich macht. Aber von dem elementaren Verstehen unterscheidet es sich nun durch einen weiteren Zug, welcher erst die Natur des höheren Verstehens vollständig sichtbar macht.

Das Verstehen hat immer ein Einzelnes zu seinem Gegenstand. Und in seinen höheren Formen schließt es nun aus dem induktiven Zusammennehmen des in einem Werk oder Leben zusammen Gegebenen auf den Zusammenhang in einem Werk oder einer Person, einem Lebensverhältnis. Nun hat sich aber in der Analyse des Erlebens und des Verstehens unserer selbst ergeben, daß der Einzelne in der geistigen Welt ein Selbstwert ist, ja der einzige Selbstwert, den wir zweifellos feststellen können. So beschäftigt er uns nicht nur als ein Fall des Allgemeinmenschlichen, sondern als ein individuelles Ganzes. Diese Beschäftigung nimmt unabhängig von dem praktischen Interesse, das uns beständig nötigt, mit anderen Menschen zu rechnen, in edlen oder in schlimmen, vulgären oder törichten Formen einen erheblichen Raum in unserm Leben ein. Das Geheimnis der Person reizt um seiner selbst willen zu immer neuen und tieferen Versuchen des Verstehens. Und in solchem Verstehen öffnet sich das Reich der Individuen, das Menschen und ihre Schöpfungen umfaßt. Hierin liegt die eigenste Leistung des Verstehens für die Geisteswissenschaften. Der objektive Geist und die Kraft des Individuums bestimmen zusammen die geistige Welt. Auf dem Verständnis dieser beiden beruht die Geschichte.

Wir verstehen aber die Individuen vermöge ihrer Verwandtschaft untereinander, der Gemeinsamkeiten in ihnen. Dieser Vorgang setzt den Zusammenhang des Allgemeinmenschlichen mit der Individuation, die auf seiner Grundlage sich in der Mannigfaltigkeit geistiger Existenzen ausbreitet, voraus, und in ihm lösen wir beständig praktisch die Aufgabe, innerlich gleichsam diesen Aufgang zur Individuation zu durchleben. Das Material zur Lösung dieser Aufgabe bilden die einzelnel Gegebenheiten, wie sie die Induktion zusammenfaßt. Jede ist ein Individuelles und wird in dem Vorgang so gefaßt. Sie enthält daher ein Moment, das die Erfassung der individuellen Bestimmtheit des Ganzen möglich macht. Die Voraussetzung des Verfahrens nimmt aber durch die Versenkung in das Einzelne, durch die Vergleichung

ta lo interior, o bien es, antes que nada, la de expresión y expresado, o bien es predominantemente la de lo efectuado hacia lo que lo efectuó. El procedimiento se basa en el comprender elemental, el cual, de algún modo, hace accesibles los elementos para la reconstrucción. Pero se distingue del comprender elemental por tener otro rasgo más, que es el que hace plenamente visible la naturaleza del comprender superior.

El comprender tiene siempre por objeto algo individual. Y en sus formas superiores, a partir de la recopilación inductiva de lo dado conjuntamente en una obra o en una vida, concluye una conexión en una obra o una persona, una relación vital. Ahora bien, en el análisis de la vivencia y de la comprensión de nuestro sí mismo, resultó que lo individual es en el mundo espiritual un valor por sí mismo; más aún, el único valor por sí mismo que podemos constatar sin ningún lugar a dudas. De modo que no sólo nos da que hacer como un caso de lo universal humano, sino como un todo individual. Este quehacer ocupa un espacio considerable en nuestra vida, independientemente del interés práctico que continuamente nos obliga a contar con otros seres humanos, en formas nobles o malas, vulgares o estúpidas. El misterio de la persona estimula por ella misma a intentos de comprender cada vez nuevos y más profundos. Y en tal comprender se abre el reino de los individuos, que abarca a los seres humanos y sus creaciones. Reside aquí el logro más propio del comprender para las ciencias del espíritu. El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos se basa la historia.

Pero a los individuos los comprendemos en virtud de su afinidad recíproca, de lo que hay de común entre ellos. Este proceso presupone la conexión de lo universal humano con la individuación, la cual, sobre la base de esa conexión, se explaya en la multiplicidad de las existencias espirituales, y en ese proceso estamos resolviendo continuamente en la práctica la tarea de, como si dijésemos, vivir interiormente, de principio a fin, esta marcha hacia la individuación. El material para la solución de esta tarea lo constituyen los diversos datos, tal como los recolecta la inducción. Cada uno de ellos es algo individual, y es captado como tal en el proceso. Contiene, por ello, un momento que hace posible la captación de la determinidad individual del todo. El supuesto de todo este procedimiento, sin embargo, al hundirse en lo individual, al comparar esto

dieses Einzelnen mit Anderem immer entwickeltere Formen an, und so führt das Geschäft des Verstehens in immer größere Tiefen der geistigen Welt. Wie der objektive Geist eine Ordnung in sich enthalt, die in Typen gegliedert ist, so ist auch in der Menschheit gleichsam ein Ordnungssystem enthalten, das von der Regelhaftigkeit und der Struktur im Allgemeinmenschlichen zu den Typen fuhrt, durch welche das Verstehen die Individuen auffaßt. Geht man davon aus, daß diese sich nicht durch qualitative Verschiedenheiten unterscheiden, sondern gleichsam durch eine Betonung der einzelnen Momente, wie man diese auch psychologisch ausdrücken mag, dann liegt in ihr das innere Prinzip der Individuation. Und wenn es nun möglich wäre, daß wir im Akt des Verstehens beides gleichsam in Wirksamkeit setzen könnten, die Veränderung des Seelenlebens und seiner Lage durch die Umstäande als das aüßere Prinzip der Individuation, und als das innere die Variation durch die verschiedenen Betonungen der Mmente der Struktur: dan wäre das Verstehen der Menschen, der dichterischen und schriftstellerischen Werke ein Zugang zum größten Geheimnis des Lebens. Und das ist in der Tat der Fall. Um dies einzusehen, müssen wir das, was im Verstehen keiner Darstellung durch logische Formeln—und nur um eine solche schematische und symbolische Darstellung kann es sich hier handeln—zugänglich ist, ins Auge fassen.

El comienzo de la hermenéutica

Decía Schleiermacher que el objeto de la hermenéutica es evitar malentendidos, y tales se dan cotidianamente en la vida práctica. La fusión directa de la expresión y lo expresado que se da en las formas elementales del comprender, esa «normal» unidad automática de vivencia, expresión y comprensión, se agrieta fácilmente. Uno no entiende lo que el otro quiere decir, le desconcierta un gesto, teme el engaño, pierde de pronto el conjunto de las conexiones de las manifestaciones vita-

individual con otro, va tomando formas cada vez más desarrolladas, y lleva así el asunto del comprender hacia profundidades cada vez mayores del mundo espiritual. Igual que el espíritu objetivo contiene un orden en sí mismo, articulado por tipos, también en la humanidad se halla contenido, de algún modo, un sistema ordenado, que lleva desde la regularidad y estructura que hay en lo humano universal hasta los tipos por medio de los cuales el comprender capta a los individuos. Si se parte de que estos no se diferencian por diversidades cualitativas, sino también, en cierto modo, por la acentuación de los momentos singulares, cualquiera que sea el modo en que pueda expresarse esto psicológicamente, entonces, en esa acentuación reside el principio interno de la individuación. Y si fuera posible, entonces, que en el acto de comprender pudiéramos poner en efectividad, por así decirlo, ambas cosas, la transformación de la vida psíquica y de su situación por las circunstancias en tanto que principio externo de la individuación, y en tanto que principio interno, la variación por medio de las diversas acentuaciones de los momentos de la estructura: entonces, comprender a los seres humanos, las obras poéticas y literarias, supondría un acceso al mayor misterio de la vida. Y así ocurre, de hecho. Para verlo, hemos de mirar atentamente lo que en el comprender no es accesible a ninguna presentación por medio de formas lógicas –y sólo de tal presentación esquemática y simbólica puede tratarse aquí.

les, está desconcertado, también respecto a sí mismo. Entran entonces en juego las formas superiores de la comprensión, en realidad, la comprensión propiamente dicha. Pues en el nivel elemental no hay realmente trabajo hermenéutico. En la medida en que uno se maneja de modo automático, casi inconsciente, con las cosas y las manifestaciones vitales de los otros, no realiza ningún comprender, sino más bien un «saber tratar con». El comprender comienza propiamente cuando, a causa

del desconcierto, se hace consciente: la relación directa de expresión y expresado se ha roto, y buscamos entonces una conexión más general, de orden superior, capaz de atisbar la relación del todo en las partes, eso que en castellano actual llamaríamos una «visión de conjunto».

Lo que Dilthey repite aquí, ni más ni menos, es el comienzo de la filosofía, desde Platón y Aristóteles. Nace ésta del asombro, de la dislocación del sujeto respecto a su entorno, y de la subsiguiente búsqueda de un enlace general entre las cosas que prometa al menos satisfacer ese asombro inicial. Y al igual que la filosofía en general, la hermenéutica surge de necesidades de la vida misma. Si ésta puede discurrir «normalmente» por las formas elementales del comprender, enseguida surge un atasco, una perturbación que obliga a iniciar el ascenso de la comprensión.

El comprender, entonces, aparece siempre ligado a los límites de lo extraño y lo incomprensible, surge siempre de una chocante falta de familiaridad, en un mundo inicialmente familiar. Por eso decía Humboldt que «todo comprender es, a la par, un no comprender». Es este último quien abre el camino hacia la profundidad, lo interior, mientras que lo obvio, lo que se comprende por sí mismo, las formas elementales, suelen quedarse en la superficie. Hay una ambigüedad de la existencia humana entre ambos extremos, y sobre ella se edifica la hermenéutica.

Dilthey distingue dos tipos de relaciones en las que la inmediatez de la comprensión se ve perturbada. La de la expresión y lo expresado, la de lo efectuado y lo que lo efectúa.

La última parece tener lugar en el trato de la vida práctica, cuando ya no se conocen simplemente las manifestaciones aisladas de la vida, sino que, a partir de ellas, en la medida en que cada una de ellas ha dejado de ser evidente, se retrocede «por inducción» hasta la conexión vital que las efectúa, provoca. Para comprender un gesto, una declaración de alguien en una circunstancia, puede ser necesario hacerse cargo de la conexión que sostiene y da sentido a toda su vida: es ella quien hace efectivas las manifestaciones que queremos comprender, y las pone en una relación dinámica mutua. Sólo que esa co-

nexión, esa unidad vital, nada más que puede ser construida inductivamente: a partir de las cosas particulares, hacia una ley general que la determine, y que sería la conexión. Y, como toda inducción, este razonamiento puede reclamar únicamente la probabilidad, jamás la certeza.

La relación de expresión y expresado se da en las creaciones espirituales: obras de arte, literarias, poemas, obras científicas. Aquí también es preciso un trabajo de comprensión superior, pues la relación entre lo que se manifiesta sensiblemente y lo que se expresa en ello no es accesible directamente. La verdadera obra de arte obra siempre como un encontronazo, y produce un reto para la comprensión. Sin embargo, aquí, a diferencia de la relación entre lo efectuado y lo que efectúa, la conexión unitaria que se busca no es, en principio, exterior a la manifestación vital, buscando enlazarla con otras manifestaciones: la conexión se busca en la manifestación misma, entre todas las partes singulares que componen la obra. No otra cosa es la experiencia estética. La obra de arte por sí misma posee una autonomía que la hace, en cierto modo, independiente de otras obras y de su mismo autor. Por eso, el espectador iletrado de un drama puede experimentarlo, revivirlo y comprenderlo, con la misma fuerza que el crítico literario: ambos quedan absortos por el conjuro de lo que acontece ante ellos, quedan inmersos en la medida en que ambos traman, por su propia revivencia, todos los elementos de la intriga que van definiendo la obra. La reactualiza como *mímesis* en el sentido de la poética aristotélica. El imitar de la *mimesis* es un hacer volver a ser. La estética hermenéutica posterior (Gadamer y Ricoeur, sobre todo) ha ahondado ampliamente en este aspecto. Sólo después puede pasarse a la relación de creación y creador, de autor y obra, y reconstruir todo el entramado en el que se teje el círculo hermenéutico. Pero Dilthey no entra todavía en él.

El principio de individuación

En cualquiera de los dos casos, lo que distingue al comprender superior es que su objeto es un todo individual go-

bernado por alguna conexión. Recuérdese que ese era el punto de partida del ensayo sobre la hermenéutica, «el conocimiento científico de las personas individuales», y de los fragmentos que comentamos ahora. Y ese comprender, que «ocupa un espacio considerable de nuestras vidas», se da históricamente. Es, de hecho, la historia. El carácter fragmentario del escrito deja, sin embargo, cierta ambigüedad. Pues Dilthey da a entender, sin desarrollarlo más, que lo que se comprende es la trama conjunta del «espíritu objetivo y la fuerza del individuo». El primero, como la acción dinámica del pasado objetivado, en el que el individuo se halla inserto; la segunda, según se vio más arriba, también fragmentariamente, como la capacidad proyectiva de cada individuo, su energía para decidir(se) en un momento dado.

Este individuo, sin embargo, sólo es accesible en su interioridad dentro de su interrelación con otros individuos. Tal interrelación se basa en la afinidad entre todos ellos. Los individuos sólo se dan conectados en un todo ordenado que se expresa precisamente como espíritu objetivo. De tal modo que cada individuo, cada estructura psíquica, es a la vez:

5. *Hineinversetzen*[52], *Nachbilden, Nacherleben*

Die Stellung, die das höhere Verstehen seinem Gegenstande gegenüber einnimmt, ist bestimmt durch seine Aufgabe, einen Lebenszusammenhang im Gegebenen aufzufinden. Dies ist nur möglich, indem der Zusammenhang, der im eigenen Erleben besteht und in unzähligen Fällen erfahren ist, mit all den in ihm liegenden Möglichkiten immer gegenwärtig und bereit ist. Diese in der Verständnisaufgabe gegebene Verfassung nennen wir ein Sichhineinversetzen, sei es in einen Menschen oder ein Werk. Dann wird jeder Vers eines Gedichtes durch den innern Zusammenhang in dem Erlebnis, von dem das Gedicht ausgeht, in Leben zuruckver-

a) la conexión en la que se hallan unidas mutuamente diferentes realizaciones en las vivencias (*GS*, VII, 131), y
b) el punto de cruce de sistemas culturales, organizaciones, etc. (*GS*, VII, 251.)

La comprensión del misterio de la vida consiste en efectuar simultáneamente dos principios:

a) uno interno, por el que varían las acentuaciones de las partes de la estructura, y
b) otro externo, en el que se transforman las circunstancias de la vida psíquica.

Se trata de poner a la luz dos conexiones diferentes, interconectadas a su vez entre sí: la de la interioridad del individuo, y la exterior a éste que, sin embargo, es interior al mundo y a la historia. El principio de la individuación, y con él, entonces, la tarea inicial de que la estructura del mundo histórico haga posible en el sujeto individual un saber del mundo espiritual, ofrecería un acceso al misterio de la vida.

Pero ello exige una vía que no es la del conocimiento lógico, sino «esquemático y simbólico». A él se dirige Dilthey a continuación.

5. *Transponer, reproducir, revivir*

La postura que adopta el comprender superior frente a su objeto se halla determinada por su tarea de encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto sólo es posible en tanto que la conexión, que existe en la propia vivencia y ha sido experimentada en innumerables casos, se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que residen en ella. A esta constitución, dada en la tarea de la comprensión, la llamamos transponer-se, ya sea en un ser humano o en una obra. Entonces, cada verso de un poema es retrotransformado, por medio de una conexión interna, en la vivencia de la que surgió el poema. Las posibilidades que residen

wandelt. Möglichkeiten, die in der Seele liegen, werden von den durch die elementaren Verständnisleistungen zur Auffassung gebrachten äußeren Worten hervorgerufen. Die Seele geht die gewohnten Bahnen, auf denen sie einst von verwandten Lebenslagen aus genoß und litt, verlangte und wirkte. Unzählige Wege sind offen in Vergangenheit und in Träume der Zukunft; von den gelesenen Worten gehen unzählige Züge der Gedanken aus. Schon indem das Gedicht die aüßere Situation angibt, wirkt dies darauf begünstigend, daß die Worte des Dichters die ihr zugehörige Stimmung hervorrufen. Auch hier macht sich das schon erwähnte Verhältnis geltend, nach welchem Ausdrucke des Erlebens mehr enthalten, als im Bewußtsein des Dichters oder Künstlers liegt, und darum auch mehr zurückrufen. Wenn nun so aus der Stellung der Verständnisaufgabe die Präsenz des eigen erlebten seelischen Zusammenhangs folgt, so bezeichnet man das auch als die Übertragung des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerungen.

Auf der Grundlage dieses Hineinversetzens, dieser Transposition entsteht nun aber die höchste Art, in welcher die Totalität des Seelenlebens im Verstehen wirksam ist—das Nachbilden oder Nacherleben. Das Verstehen ist an sich eine dem Wirkungsverlauf selber inverse Operation. Ein vollkommenes Mitleben ist daran gebunden, daß das Verständnis in der Linie des Geschehens selber fortgeht. Es rückt, beständig fortschreitend, mit dem Lebensverlauf selber vorwärts. So erweitert sich der Vorgang des Sichhineinversetzens, der Transposition. Nacherleben ist das Schaffen in der Linie des Geschehens. So gehen wir mit der Zeitgeschichte vorwärts, mit einem Ereignis in einem fernen Lande oder mit etwas, das in der Seele eines uns nahen Menschen vorgeht. Seine Vollendung erreicht es, wo das Geschehnis durch das Bewußtsein des Dichters, Kunstlers oder Geschichtschreibers hindurchgegangen ist und nun in einem Werk fixiert und dauernd vor uns liegt.

Das lyrische Gedicht ermöglicht so in der Aufeinanderfolge seiner Verse das Nacherleben eines Erlebniszusammenhanges: nicht des wirklichen, der den Dichter anregte, sondern dessen, den auf Grund von ihm der Dichter einer idealen Person in den Mund legt. Die Aufeinanderfolge der Szenen in einem Schauspiel ermoglicht das Nacherleben der Bruchstücke aus dem Lebensverlauf der auftretenden Personen. Die Erzählung des Romanschriftstellers oder Geschichtschreibers, die dem historischen Verlauf nachgeht, erwirkt in uns ein Nacherleben. Der Triumph des Na-

en el alma son convocadas por las palabras externas que las realizaciones elementales de la comprensión permiten captar. El alma recorre los caminos habituales en los que, una vez, gozó y sufrió, deseó y obró en situaciones anímicas parecidas. Innumerables caminos están abiertos hacia el pasado y hacia los sueños del futuro; de las palabras leídas brotan innumerables trazos de pensamientos. Ya al indicar el poema la situación exterior, favorece el que las palabras del poeta provoquen la disposición anímica que les corresponde. También aquí se hace valer la relación, ya mencionada, según la cual las expresiones de la vivencia contienen más de lo que reside en la conciencia del poeta o del artista, y, por ello, evocan también más. Así, pues, si de la posición de la tarea de comprensión se sigue la presencia de la conexión anímica vivida como propia, ello se designa también como *transferencia* del propio sí-mismo a un complejo dado de manifestaciones vitales.

Sobre la base de este transponer, surge, entonces, el modo supremo en el que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender –reproducir o revivir–. El comprender es, en sí, una operación inversa al curso mismo de efectuación. Un con-vivir perfecto está ligado a que la comprensión marche en la línea del acontecer mismo. Avanzando continuamente, se desplaza hacia adelante con el curso mismo de la vida. Así se amplia el proceso de colocarse dentro, la transposición. Revivir es crear en la línea del acontecer. Marchamos así con la historia de la época, con un suceso en un país lejano o con algo que ocurra en el alma de un ser humano cercano a nosotros. Alcanza su culminación allí donde el acontecimiento ha sido penetrado por la conciencia del poeta, del artista o del historiador, y queda luego fijado en una obra permanente para nosotros.

El poema lírico permite así, en la sucesión de sus versos, revivir una conexión de una vivencia: no la real y efectiva que incitó al poeta, sino de la que, basándose en aquélla, el poeta pone en boca de una persona ideal. La sucesión de las escenas en una obra de teatro posibilita revivir los fragmentos del curso vital de las personas que aparecen en ella. La narración de un novelista o de un historiador que persigue el curso histórico produce un revivir en nosotros. El triunfo del revivir es que, en él, los fragmentos de un curso se comple-

cherlebens ist, daß in ihm die Fragmente eines Verlaufes so erganzt werden, daß wir eine Kontinuitat vor uns zu haben glauben.

Worin besteht nun aber dies Nacherleben? Der Vorgang interessiert uns hier nur in seiner Leistung; eine psychologische Erklärung desselben soll nicht gegeben werden. So erörtern wir auch nicht das Verhältnis dieses Begriffes zu dem des Mitfühlens und dem der Einfuhlung, obwohl der Zusammenhang derselben darin deutlich ist, daß das Mitfühlen die Energie des Nacherlebens verstärkt. Wir fassen die bedeutsame Leistung dieses Nacherlebens für unsere Aneignung der geistigen Welt ins Auge. Sie beruht auf zwei Momenten. Jede lebhafte Vergegenwärtigung eines Milieu und einer äußeren Lage regt Nacherleben in uns an. Und die Phantasie vermag die Betonung der in unserem eigenen Lebenszusammenhang enthaltenen Verhaltungsweisen, Krafte, Gefühle, Strebungen, Ideenrichtungen zu verstärken oder zu vermindern und so jedes fremde Seelenleben nachzubilden. Die Bühne tut sich auf. Richard erscheint, und eine bewegliche Seele kann nun, indem sie seinen Worten, Mienen und Bewegungen folgt, etwas nacherleben, das außerhalb jeder Möglichkeit ihres wirklichen realen Lebens liegt. Der phantastische Wald in "Wie es euch gefällt" versetzt uns in eine Stimmung, die uns alle Exzentrizitäten nachbilden läßt.

Und in diesem Nacherleben liegt nun ein bedeutender Teil des Erwerbs geistiger Dinge, den wir dem Geschichtschreiber und dem Dichter verdanken. Der Lebensverlauf vollzieht an jedem Menschen eine beständige Determination, in welcher die in ihm liegenden Möglichkeiten eingeschränkt werden. Die Gestaltung seines Wesens bestimmt immer jedem seine Fortentwicklung. Kurz, er erfährt immer, mag er nun die Festlegung seiner Lage oder die Forrn seines erworbenen Lebenszusammenhanges in Betracht ziehen, daß der Umkreis neuer Ausblicke in das Leben und innerer Wendungen des personlichen Daseins ein eingegrenzter ist. Das Verstehen öffnet ihm nun ein weites Reich von Möglichkeiten, die in der Determination seines wirklichen Lebens nicht vorhanden sind. Die Möglichkeit, in meiner eigenen Existenz religiöse Zustände zu erleben, ist für mich wie für die meisten heutigen Menschen eng begrenzt. Aber indem ich die Briefe und Schriften Luthers, die Berichte seiner Zeitgenossen, die Akten der Religionsgespräche und Konzilien wie seines amtlichen Verkehrs durchlaufe, erlebe ich einen religiösen Vorgang von einer solchen eruptiven Ge-

mentan de tal modo que creemos tener ante nosotros una continuidad.

¿Mas en qué consiste, entonces, este revivir? Aquí nos interesa únicamente el rendimiento del proceso; no vamos a dar una explicación psicológica del mismo[102]. Así que tampoco discutimos la relación de este concepto con el de la simpatía y el de la endopatía, aunque claramente se ve la conexión con éstas en que la simpatía refuerza la energía del revivir[103]. Se nos pone a la vista el significativo rendimiento de este revivir para nuestra apropiación del mundo espiritual. Descansa en dos momentos. Todo hacerse presente del modo más vivo un medio y una situación externa estimula en nosotros el revivir. Y la fantasía puede fortalecer o disminuir el énfasis de los modos de comportamiento, fuerzas, sentimientos, aspiraciones, orientaciones de ideas contenidos en nuestra propia conexión vital. Se levanta el telón. Entra Ricardo[104], y un alma ágil, entonces, siguiendo sus palabras, gestos, movimientos, puede revivir algo que se halla fuera de toda posibilidad de su vida efectiva y real. El bosque fantástico en «Como gustéis» nos transpone en una disposición de ánimo que nos hace reproducir todo tipo de excentricidades.

Y en este revivir hay, entonces, una parte significativa de la adquisición de cosas espirituales, que debemos al historiador y al poeta[105]. El curso de la vida va ejecutando en cada ser humano una determinación constante, en la cual se van restringiendo las posibilidades que residen en él. La configuración de su esencia determina siempre, a cada uno, la continuación de su desarrollo. En una palabra, por más que se ponga a considerar cómo constatar su situación o la forma de la conexión vital que ha adquirido, experimenta cada vez que el círculo de perspectivas nuevas a la vida y de los giros internos que pueda dar la existencia personal es algo limitado. El comprender le abre un ancho campo de posibilidades que no están presentes en la determinación de su vida efectiva. Para mí, como para casi todos los seres humanos de hoy, la posibilidad de vivir estados religiosos en mi propia existencia es muy limitada[106]. Pero al recorrer hoy día las cartas y los escritos de Lutero, los informes de sus contemporáneos, las actas de las disputas religiosas y los concilios, así como sus actuaciones oficiales, vivo un proceso religioso de tal poder eruptivo, de tal energía, hasta tal punto de vida

walt, von einer solchen Energie, in der es um Leben und Tod geht, daß er jenseits jeder Erlebnismöglichkeit für einen Menschen unserer Tage liegt. Aber nacherleben kann ich ihn. Ich versetze mich in die Umstände: alles drängt in ihnen auf eine so außergewöhnliche Entwicklung des religiösen Gemutslebens. Ich sehe in den Klöstern eine Technik des Verkehrs mit der unsichtbaren Welt, welche den mönchischen Seelen eine beständige Richtung des Blicks auf die jenseitigen Dinge gibt: die theologischen Kontroversen werden hier zu Fragen der inneren Existenz. Ich sehe, wie, was sich in den Klöstern so bildet, durch unzählige Kanäle — Kanzeln, Beichte, Katheder, Schriften — in die Laienwelt sich verbreitet; und nun gewahre ich, wie Konzilien und religiöse Bewegungen die Lehre von der unsichtbaren Kirche und dem allgemeinen Priestertum überallhin verbreitet haben, wie sie zu der Befreiung der Persönlichkeit im weltlichen Leben in Verhältnis tritt; wie so das in der Einsamkeit der Zelle, in Kämpfen von der geschilderten Stärke Errungene der Kirche gegenüber sich behauptet. Christentum als eine Kraft, das Leben selbst in Familien, Beruf, politischen Verhältnissen zu gestalten— das ist eine neue Macht, der der Geist der Zeit in den Städten und überall, wo höhere Arbeit getan wird, in Hans Sachs, in Dürer entgegenkommt. Indem, Luther an der Spitze dieser Bewegung dahingeht, erleben wir auf Grund eines Zusammenhangs, der vom Allgemeinmenschlichen zu der religiösen Sphäre und von ihr durch deren historische Bestimmungen bis zu seiner Individualität dringt, seine Entwicklung. Und so öffnet uns dieser Vorgang eine religiöse Welt in ihm und in den Genossen der ersten Reformationszeiten, die unseren Horizont in Möglichkeiten von Menschenleben erweitert, die nur so uns zugänglich werden. So kann der von innen determinierte Mensch in der Imagination viele andere Existenzen erleben. Vor dem durch die Umstände Beschränkten tun sich fremde Schönheiten der Welt auf und Gegenden des Lebens, die er nie erreichen kann. Ganz allgemein ausgesprochen: der durch die Realität des Lebens gebundene und bestimmte Mensch wird nicht nur durch die Kunst—was öfter entwickelt ist—, sondern auch durch das Verstehen des Geschichtlichen in Freiheit versetzt. Und diese Wirkung der Geschichte, welche ihre modernsten Verkleinerer nicht gesehen haben, wird erweitert und vertieft auf den weiteren Stufen des geschichtlichen Bewußtseins.

o muerte, que queda más allá de cualquier posibilidad de vivencia de un ser humano de nuestros días. Pero sí que puedo revivirlo. Me transpongo en las circunstancias: todo en ellas empuja hacia un desarrollo tan extraordinario de la vida psíquica religiosa. Veo en los monasterios una técnica del trato con el mundo invisible que da a las almas monacales una mirada constantemente orientada a las cosas del más allá: las controversias teológicas se convierten aquí en cuestiones que afectan a la existencia interna. Veo cómo lo que de este modo se forma en los monasterios, se extiende luego al mundo profano por innumerables canales –púlpitos, confesiones, enseñanza, escritos–, y ahora percibo cómo los concilios y los movimientos religiosos han propagado por todas partes la doctrina de la iglesia invisible y del clero universal, cómo esta doctrina se relaciona con la liberación de la personalidad en la vida secular; cómo lo alcanzado en la soledad de la celda, en la lucha de las fuerzas descritas, se afirma frente a la Iglesia. El Cristianismo, como una nueva fuerza para configurar la vida misma en la familia, en la profesión, en las relaciones políticas, es un poder nuevo que sale al encuentro del espíritu del tiempo en las ciudades y en todas partes donde se realiza un trabajo superior, en Hans Sachs, en Durero. Al marchar Lutero a la cabeza de este movimiento, vivimos su desarrollo en virtud de una conexión que penetra desde lo universal humano hasta la esfera religiosa, y desde ella, a través de las determinaciones históricas, hasta su individualidad. Y así, este proceso nos abre un mundo religioso en él y en los compañeros de los primeros tiempos de la Reforma, un mundo que amplía nuestro horizonte de posibilidades de vidas humanas, que sólo así se nos hacen posibles. De este modo, el hombre interiormente determinado puede vivir en la imaginación muchas otras existencias. Ante el que se encuentra limitado por las circunstancias, se abren bellezas extrañas del mundo en regiones de la vida que jamás puede alcanzar. Dicho de un modo muy general: el hombre, atado y determinado por la realidad de la vida, es transpuesto en libertad, no sólo por el arte –cosa que se ha expresado más a menudo–, sino también por la comprensión de lo histórico. Y este efecto de la historia, que no han sido capaces de ver quienes recientemente tratan de minimizarla[107], se amplía y profundiza en los siguientes niveles de la conciencia histórica.

Revivir por la transposición

La forma superior del comprender consiste en alcanzar una conexión vital en la expresión que no se hace accesible de modo inmediato al comprender elemental; pero ello sólo es posible cuando la conexión vuelve a ser efectivamente vivida, cuando la vivencia que se articula en la conexión buscada es repetida de nuevo. No se puede experimentar la vivencia desde fuera, como un observador ajeno y neutral –sería esto lo que hace el científico natural–, sino sumergiéndose de nuevo en la vivencia ajena, hasta que se articula retrospectivamente el contexto dinámico específico en el que se originó la expresión de la vivencia en cuestión. Para ello, es preciso que el sujeto que comprende se transponga a sí mismo, con todo su bagaje de experiencias propias, en el individuo o la obra que trata de comprender.

Importa aclarar bien esta operación de transponer-se que Dilthey introduce, pues le ha valido a menudo el reproche de quedar aparcado en la vía muerta del psicologismo y el historicismo. Gadamer y Ricoeur, sobre todo, han sospechado que Dilthey, junto con Schleiermacher, cae con este transponerse en la ilusión de que la tarea del intérprete consiste en la ingenuidad de colocarse en la situación psicológica, pongamos por caso, del poeta a quien trata de comprender, meterse dentro de su piel para revivir las cosas tal como él las vivió, y a partir de ahí comprender la obra en la que se expresa. Ello supondría ignorar nuestra radical historicidad, que hace imposible anular los efectos del tiempo transcurrido entre la obra y el intérprete; cuando de lo que se trata es, no de dar vida a la sombra del pasado, sino de tematizar el pasado en cuanto tal, en cuanto efecto sobre el presente, de tal modo que el intérprete, sabiéndose condicionado por su propia situación histórica, haga de mediador entre un tiempo y otro. Esta ilusión de Dilthey, además, sería consecuencia de una fascinación, casi inconsciente y nunca superada, por el positivismo y el poder del sujeto cognoscente para situarse neutramente, ahistóricamente, frente a su objeto.

Historicidad del revivir

Sin embargo, una lectura detallada de los párrafos que nos ocupan puede liberar a Dilthey de esta sospecha. En efecto, el transponer-se es, en gran medida, un ser-transpuesto por la obra misma a la situación en que se originó. Y lo que aquí se transpone, más que el extempóreo aparato metodológico del intérprete, es todo el *sí-mismo* de éste, todo el complejo de sus experiencias y determinaciones, a un complejo extraño de manifestaciones vitales. La subjetividad del intérprete se hace valer cuando los significados dados en su propia conexión vital se disponen como el horizonte de comprensión de los momentos de sentido objetivamente realizados en la obra que se comprende. Y esto se acerca mucho a lo que Gadamer ha llamado fusión de horizontes y a la experiencia de la comprensión como una experiencia existencial en la que entra en juego todo el individuo.

Por eso, la repetición que ocurre en el proceso de comprensión no es una simple reiteración de lo mismo, ni menos aún será despertar algún sentido de la obra, fijado pero dormido. El ejemplo más ilustre y extremado es el borgeano *Pierre Menard, autor del Quijote*. En un primer intento, se nos dice, probó la «simpleza» de intentar ser Cervantes y llegar a escribir de nuevo el Quijote; luego comprendió que se trataba de seguir siendo, de ser realmente Pierre Menard y llegar al Quijote a través de las experiencias de Pierre Menard. De ese modo, los fragmentos del Quijote que alcanzó a escribir, siendo literalmente idénticos al original, ganan una riqueza de tres siglos que les hace vivir en su dimensión y efectividad histórica. Menard consigue, de un modo extremo, reproducir y revivir el Quijote. Aunque sólo lo consiga de modo incompleto y fragmentario, porque la tarea de la hermenéutica, como ya ha dicho Dilthey, es infinita.

La creatividad del «*nach*»

Hay aquí una paradoja que quizá sea definitoria de la hermenéutica, y que tal vez aclare el sentido de ese «*nach*», ese

«re-», o «post» en el que la veíamos surgir. Consiste tal paradoja en que la comprensión, por sí misma un proceso hacia atrás –«operación inversa al curso mismo de efectuación»–, puesto que va del producto al que lo produce, de la obra a su autor, o al sentido que la mueve, sólo es posible y verdadera cuando el sujeto ejecuta el movimiento hacia adelante del revivir: «crear en la línea del acontecer». Vivimos hacia adelante y comprendemos hacia atrás, decía Kierkegaard. Ahora vemos que, precisamente, vivimos comprendiendo porque, en lugar de una regresión al infinito, la mirada hacia atrás del comprender consiste en marchar hacia adelante con una época, con un autor, reviviendo un curso que, en última instancia, es nuestro propio curso vital. Por eso las grandes obras del pasado, en las que la comprensión y revivencia alcanzan su culminación, son las que, convertidas en clásicos, marcan la marcha hacia adelante de una historia o de una biografía.

El objeto de la revivencia

Todo esto sólo tiene sentido cuando se supera el malentendido psicologista. Pues la conexión vital que se revive no es la «real y efectiva que incitó al poeta»: no hay que subir de nuevo a la montaña que Goethe ascendió, ni luchar en Lepanto o vivir varios años prisionero en Argel. Pues no es ese el significado de la obra de tales autores. «Las expresiones de la vivencia contienen más de lo que reside en la conciencia del poeta»: contienen, de hecho, una conexión ideal que se despliega históricamente en sus interpretaciones. La idealidad de esa conexión, que sin embargo, no puede ser ahistórica, determina la autonomía de la obra respecto al autor y la sucesión de los intérpretes. Por ese carácter ideal de la conexión, también, la revivencia es independiente de procesos como la endopatía o la simpatía con el autor en cuestión, aunque éstas puedan ser de interés en algunos casos. Pero no es preciso ser luterano, ni siquiera una persona religiosa, para comprender y revivir a Lutero. Lo importante es que una serie de circunstancias externas, dadas en la epidermis de la expresión –una rima, un efecto escénico–, provocan una revivencia que va más

allá tanto del estrecho mundo vital de cada intérprete como del propio autor.

El carácter liberador de la comprensión

El acto de revivir, en efecto, va más allá del original. El texto es comprendido como una continuidad en despliegue, y queda así completado. Ya vimos que esa complementación permite comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo. Pero el acto de revivir va también más allá de la vida del propio intérprete. Ésta se halla siempre sujeta por la estrechez de las circunstancias: su carácter, su lengua, su condición social, su época histórica. El círculo de cada vida es limitado. Y sólo se abre por la vía del espíritu, por ese mundo que cada comprensión de expresiones objetivadas abre. Dilthey aduce el ejemplo de la Reforma protestante. Lo hace muy plásticamente, con maestría de historiador, pero, sobre todo, con una extensión desproporcionada para el laconismo de estos fragmentos, tan parcos en ilustraciones. Lo cual permite sospechar que tenía más clara la práctica de la comprensión que su formulación teórica. Y alguien podría igualmente recelar de que el antiguo estudiante de Teología, hijo de pastor protestante, haya escogido justamente el ejemplo de Lutero; introduciendo así una congenialidad o, al menos, una afinidad espiritual que, a la vez, se declara innecesaria.

Pero ello no le quita valor a la tesis clave de la hermenéutica: la comprensión de creaciones espirituales transpone al individuo en un espacio de libertad, abriendo su vida a mundos que, de otro modo, le hubieran resultado inconcebibles. Le permite «vivir en su imaginación otras existencias», lo cual no sólo significa una humanidad más rica, sino encontrar para la individualidad la conexión universal que se planteaba al principio como problema de las ciencias del espíritu.

Dilthey acentúa, además, el caso de la comprensión histórica, al lado de la comprensión del arte, que considera suficientemente atendido. Las razones, como él mismo indica, son coyunturales; a la historia no le faltaban detractores en la época. Pero, ya se trate del arte o de la historia, queda planteada

la cuestión del efecto de esa liberación. Pues, ciertamente, como ya veía Hegel, la revivencia de lo pasado no deja nunca de ser una pálida restauración de lo irrecuperable, y por mucho que comprendamos una estatua griega, o una virgen medieval, y revivamos en nosotros las circunstancias de su producción, no nos arrodillamos ya ante ella cuando la vemos en el altar o en un museo. Y ciertamente, como el mismo Dilthey constata, nuestra interpretación de Lutero no puede ya

6. *Die Auslegung oder Interpretation*[53]

Wie deutlich zeigt sich im Nachbilden und Nacherleben des Fremden und Vergangenen, daß das Verstehen auf einer besonderen persönlichen Genialität beruht! Da es aber eine bedeutsame und dauernde Aufgabe ist als Grundlage der geschichtlichen-Wissenschaft, so wird die persönliche Genialität zu einer Technik, und dieseTechnik entwickelt sich mit der Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins. Sie ist daran gebunden, daß dauernd fixierte Lebensäußerungen dem Verständnis vorliegen, so daß dieses immer wieder zu ihnen zurückkehren kann. Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir Auslegung. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik.

Mit der Auslegung der auf uns gekommenen Reste ist innerlich und notwendig die Kritik derselben verbunden. Sie entsteht aus den Schwierigkeiten, welche die Auslegung bietet, und führt so zur Reinigung der Texte, zur Verwerfung von Aktenstücken, Werken, Überlieferungen. Auslegung und Kritik haben im geschichtlichen Verlauf immer neue Hilfsmittel zur Losung ihrer Aufgabe entwickelt, wie die naturwissenschaftliche Forschung im-

desembocar en fervor religioso, ni tampoco lo presupone. Pero esa es también la libertad y la tarea de la interpretación: desde cada presente, mediar históricamente con el pasado en el que ese presente se comprende, pero que se efectúa históricamente en ella. Es la marcha de la historia que Lutero ya no provoque fervor. Pero, para que ello sea así, y Lutero siga existiendo, es preciso que el presente pase comprensivamente por el fervor de los otros en la época de Lutero.

6. *La interpretación*

¡Cuán claramente se muestra en el reproducir y el revivir de lo extraño y de lo pasado que el comprender se basa en una particular genialidad personal! Pero, como constituye una tarea importante y duradera, en tanto que fundamento de la ciencia histórica, esta genialidad personal se convierte en una técnica, y esta técnica evoluciona con el desarrollo de la conciencia histórica. Está vinculada a que las manifestaciones de la vida fijadas de modo permanente se presenten a la comprensión de tal modo que ésta pueda regresar a ellas una y otra vez. Al comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo permanente lo llamamos *interpretación*. Ahora bien, dado que sólo en el lenguaje encuentra la vida espiritual su expresión completa, exhaustiva y por ende posibilitadora de una captación objetiva, la interpretación culmina en interpretación de los vestigios de vida humana contenidos en la *escritura*. Esta técnica es la base de la filología. Y la ciencia de esta técnica es la hermenéutica.

Con la interpretación de los restos llegados hasta nosotros va ligada, interna y necesariamente, la crítica de los mismos[108]. La cual surge de las dificultades que ofrece la interpretación, y lleva así a la depuración de los textos, a eliminar actas, obras, tradiciones. En el curso de la historia, la interpretación y la crítica han ido desarrollando cada vez nuevos recursos para resolver su tarea, igual que la investigación científico-natural ha ido refinan-

mer neue Verfeinerungen des Experiments. Ihre Übertragung von einem Geschlecht der Philologen und Historiker auf das andere ruht vorwiegend auf der personlichen Beruhrung der großen Virtuosen und der Tradition ihrer Leistungen. Nichts im Umkreis der Wissenschaften scheint so persönlich bedingt und an die Berührung der Personen gebunden als diese philologische Kunst. Wenn nun die Hermeneutik sie auf Regeln gebracht hat, so geschah das im Sinne einer geschichtlichen Stufe, welche Regelgebung auf allen Gebieten durchzuführen strebte, und dieser hermeneutischen Regelgebung entsprachen Theorien des künstlerischen Schaffens, welche auch dieses als ein Machen, das als Regel geschehen kann, auffaßten. In der großen Periode des Aufgangs zum geschichtlichen Bewußtsein in Deutschland ist dann diese hermeneutische Regelgebung von Friedrich Schlegel, Schleiermacher und Boeckh durch eine Ideallehre ersetzt worden, die das neue tiefere Verstehen auf eine Anschauung vom geistigen Schaffen gründet, wie sie Fichte möglich machte und die Schlegel in seinem Entwurf einer Wissenschaft der Kritik aufzustellen gedachte. Auf dieser neuen Anschauung vom Schaffen beruht der kühne Satz Schleiermachers, es gelte, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstand. In dieser Paradoxie steckt doch eine Wahrheit, die einer psychologischen Begrundung fähig ist.

Heute tritt nun die Hermeneutik in einen Zusammenhang, der den Geisteswissenschaften eine neue bedeutsame Aufgabe zuweist. Sie hat immer die Sicherheit des Verstehens gegenüber der historischen Skepsis und der subjektiven Willkür verteidigt. So zuerst, als sie die allegorische Auslegung bekämpfte, dann als sie der Skepsis des Tridentinums gegenüber die Verstandlichkeit der biblischen Schriften aus ihnen selbst, diese große protestantische Lehre, rechtfertigte, und dann wieder, als sie das zukunftssichere Fortschreiten der philologischen und historischen Wissenchaften in Schlegel, Schleiermacher und Boeckh allen Zweifeln gegenüber theoretisch begründete. Gegenwärtig muß die Hermeneutik ein Verhältnis zu der allgemeinen erkenntnistheoretischell Aufgabe aufsuchen, die Möglichkeit eines Wissens vom Zusammenhang der geschichtlichen Welt darzutun und die Mittel zu seiner Verwirklichung aufzufinden. Die grundlegende Bedeutung des Verstehens ist aufgeklärt worden; und es gilt von den logischen Formen des Verstehens aufwärts den erreichbaren Grad von Allgemeingültigkeit in ihm zu bestimmen.

do cada vez más el experimento. Su transmisión de una raza de filólogos e historiadores a otra se basa, sobre todo, en el contacto personal de los grandes virtuosos y en la tradición de sus logros. Nada parece en el entorno de las ciencias tan personalmente condicionado y ligado al contacto personal como esta técnica filológica. Ahora bien, si la hermenéutica la ha plasmado en reglas, ello ocurrió en el sentido de una etapa histórica que aspiraba a realizar una regulación en todos los ámbitos, y a esta regulación hermenéutica correspondían unas teorías de la creación artística, que concebían a ésta también como un hacer que puede ocurrir según reglas[109]. Durante el gran período del nacimiento de la conciencia histórica en Alemania, esta regulación hermenéutica fue sustituida, gracias a Friedrich Schlegel, Schleiermacher y Boeckh, por una doctrina del ideal, que fundamenta el nuevo comprender, más profundo, sobre una intuición de la creación espiritual tal como había sido hecha posible por Fichte, y como la había pensado plantear Schlegel en su bosquejo de una ciencia de la crítica. En esta nueva intuición de la creación se basa la atrevida frase de Schleiermacher de que hay que comprender a un autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo. Hay en esta paradoja, sin embargo, una verdad susceptible de ser fundamentada psicológicamente.

Hoy en día, la hermenéutica está entrando en una conexión que asigna a las ciencias del espíritu una tarea nueva y significativa. Ha defendido siempre la seguridad del comprender frente al escepticismo histórico y la arbitrariedad del subjetivismo[110]. Así, al principio, cuando combatía la interpretación alegórica, luego, cuando frente al escepticismo del Concilio de Trento justificó la posibilidad de comprender los escritos bíblicos por sí mismos –esta gran doctrina protestante–, y luego, de nuevo, cuando, frente a todas las dudas, fundamentó teóricamente un avance, seguro para el futuro, de las ciencias filológicas e históricas en Schlegel, Schleiermacher y Boeckh. Hoy día, la hermenéutica tiene que buscar una relación con la tarea, universal y epistemológica, de presentar la posibilidad de un saber de la conexión del mundo histórico y encontrar los medios de su realización. El significado fundamental de la comprensión ya ha sido aclarado; y se trata ahora de, ascendiendo desde las formas lógicas de la comprensión, determinar el grado de universalidad que se puede alcanzar en ella.

Den Ausgangspunkt für die Feststellung des Wirklichkeitswerts geisteswissenschaftlicher Aussagen fanden wir im Charakter des Erlebens, das ein Innewerden von Wirklichkeit ist[54].

Wenn nun das Erleben zu aufmerksamer Bewußtheit in den elementaren Denkleistungen erhoben wird, so bemerken diese nur Verhältnisse, die im Erlebnis enthalten sind. Das diskursive Denken repräsentiert das im Erleben Enthaltene. Das Verstehen beruht nun primär auf der in jedem Erlebnis, das als Verstehen charakterisiert ist, enthaltenen Beziehung des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist. Diese Beziehung ist erlebbar in ihrer von allen andern unterschiedenen Eigenheit. Und da wir nun das enge Gebiet des Erlebens nur durch die Deutung der Lebensäußerungen überschreiten: so ergab sich uns die zentrale Leistung des Verstehens für den Aufbau der Geisteswissenschaften. Es zeigte sich aber auch, daß dasselbe nicht einfach als eine Denkleistung aufzufassen ist: Transposition, Nachbilden, Nacherleben — diese Tatsachen wiesen auf die Totalität des Seelenlebens hin, die in diesem Vorgang wirksam ist. Hierin steht es mit dem Erleben selbst in Zusammenhang, das eben nur ein Innewerden der ganzen seelischen Wirklichkeit in einer gegebenen Lage ist. So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden. Und eine letzte, obwohl ganz subjektive Sicherheit, die in diesem Nacherleben liegt, vermag durch keine Prüfung des Erkenntniswertes der Schlüsse ersetzt zu werden, in denen der Vorgang des Verstehens dargestellt werden kann. Das sind die Grenzen, die der logischen Behandlung des Verstehens durch dessen Natur gesetzt sind.

Wenn wir nun sehen, daß Denkgesetze und Denkformen in jedem Teile der Wissenschaft Geltung haben und auch in den Methoden gemäß der Stellung des Erkennens zur Wirklichkeit eine weitgehende Verwandtschaft besteht, so treten wir mit dem Verstehen in Verfahrungsweisen ein, die keine Art Analogie mit naturwissenschaftlichen Methoden haben. Beruhen sie doch auf dem Verhältnis von Lebensäußerungen zu dem Inneren, das in ihnen zum Ausdruck gelangt.

Aus dem Denkverfahren des Verstehens scheidet zunächst die grammatische und die historische Vorarbeit aus, welche nur dazu dient, dem Vergangenen, dem räumlich Fernen oder sprachlich Fremden gegenüber den auf das Verstehen eines fixiert Vorlie-

El punto de partida para constatar el valor de efectividad de las proposiciones de las ciencias del espíritu lo encontrábamos en el carácter de la vivencia, que es un acceso interior a la realidad efectiva.

Si ahora se eleva la vivencia hasta el atento carácter consciente que hay en las realizaciones elementales del pensamiento, éstas advierten únicamente relaciones contenidas en la vivencia. El pensar discursivo representa lo contenido en la vivencia. La comprensión se basa entonces, primariamente, en la relación de la expresión hacia lo que es expresado en ella, relación contenida en cada vivencia caracterizada como comprensión. Esta relación es vivible en su carácter propio, distinto de todos los otros. Y como sólo sobrepasamos el estrecho ámbito de la vivencia interpretando las manifestaciones de la vida, resulta así para nosotros el rendimiento central del comprender para la estructuración de las ciencias del espíritu. Se ha mostrado también, sin embargo, que esta comprensión no es concebible simplemente como un mero trabajo mental: transposición, reproducción, revivencia –estos hechos apuntan a la totalidad de la vida anímica que es efectiva en este proceso–. Aquí está en conexión con la vivencia misma, que no es más que un acceso interior a toda la realidad psíquica efectiva en una situación dada. De modo que en toda comprensión hay algo irracional, igual que lo es la vida misma; no puede ser representada por ninguna fórmula de realizaciones lógicas. Y una última seguridad, si bien totalmente subjetiva, que reside en este revivir, no puede ser sustituida por ningún examen del valor cognoscitivo de las deducciones en las que puede ser presentado el proceso de comprensión. Tales son los límites impuestos al tratamiento lógico del comprender por la propia naturaleza de éste.

Si bien vemos ahora que las leyes y formas del pensamiento tienen validez en todos los ámbitos de la ciencia, y que también existe una amplia afinidad en los métodos, según la posición del conocer respecto a la realidad, con el comprender entramos en unos modos de proceder que no tienen ya ningún tipo de analogía con los métodos de las ciencias naturales. Pues se basan en la relación de las manifestaciones de la vida hacia lo interior que alcanza en ellas su expresión.

Del procedimiento mental del comprender se desprende, en primer lugar, el trabajo previo gramático e histórico, que únicamente sirve para poner al que se orienta a la comprensión de algo fijado ante él, frente a lo pasado, lo especialmente lejano o lingüís-

genden <Gerichteten> in die Lage eines Lesers aus der Zeit und der Umgebung des Autors zu versetzen.

In den elementaren Formen des Verstehens wird aus einer Anzahl von Fällen, in denen in einer Reihe verwandter Lebensäußerungen ein Geistiges sich ausdrückte, das die entsprechende Verwandtschaft zeigt, darauf geschlossen, das dieselbe Beziehung auch in einem weiteren verwandten Falle stattfinde. Aus der Wiederkehr derselben Bedeutung eines Wortes, einer Gebärde, einer äußeren Handlung, wird auf deren Bedeutung in einem neuen Falle geschlossen. Man bemerkt aber sofort, wie wenig mit einem solchen Schlußschema für sich geleistet sei. In Wirklichkeit sind, wie wir sahen, die Lebensäußerungen für uns zugleich Repräsentationen eines Allgemeinen; wir schließen, indem wir sie einem Typus der Gebarde, der Handlung, einem Kreis des Wortgebrauchs unterordnen. In dem Schluß vom Besonderen zum Besonderen ist eine Beziehung auf ein Gemeinsames, das in jedem Falle reprasentiert ist, gegenwärtig. Und dies Verhältnis wird noch deutlicher, wenn nicht aus dem Verhältnis zwischen einer Reihe einzelner verwandter Lebensäußerungen zu dem Psychischen, dessen Ausdruck sie sind, auf einen neuen Fall geschlossen wird, sondern zusammengesetztere individuelle Tatbestände den Gegenstand des Analogieschlusses bilden. So schließen wir aus der regelmäßigen Verbindung bestimmter Eigenschaften in einem zusammengesetzten Charakter darauf, daß bei dem Vorhandensein dieser Verbindung in einem neuen Fall ein in diesem noch nicht beobachteter Zug nicht fehlen werde. Wir weisen auf Grund desselben Schlusses eine mystische Schrift, die neu gefunden ist oder chronologisch neu bestimmt werden muß, einem bestimmten Kreis der Mystik in einer bestimmten Zeit zu. Aber in einem solchen Schluß liegt stets die Tendenz, die Art, wie in einem solchen Gefüge seine einzelnen Teile miteinander verbunden sind, aus den einzelnen Fällen abzuleiten und so den neuen Fall tiefer zu begründen. So geht in Wirklichkeit der Analogieschluß in den Induktionsschluß mit Anwendung auf einen neuen Fall über. Die Abgrenzung dieser beiden Schlußarten im Vorgang des Verstehens hat nur eine relative Geltung. Und überall ergibt sich nur die Berechtigung zu einem irgendwie abgegrenzten Grad von Erwartung in dem neuen Fall, auf den geschlossen wird— ein Grad, über den keine allgemeine Regel gegeben werden kann, der nur aus den Umständen abgeschätzt werden kann, die überall andere sind. Es ist die Aufgabe einer Logik der Geisteswissenschaften, Regeln für diese Abschätzung aufzufinden.

ticamente extraño, en la situación de un lector de la época y el entorno del autor.

En las formas elementales del comprender, a partir de unos cuantos casos, en los cuales se expresaba, en una serie de manifestaciones afines de la vida, algo espiritual que mostraba la correspondiente afinidad, se concluye que la misma relación tiene también lugar en otro caso afín. A partir del regreso del mismo significado de una palabra, de un gesto, de una acción externa, se concluye su significado en un nuevo caso. Pero enseguida se repara en cuán poco rinde un esquema deductivo semejante. En la realidad efectiva, como vimos, las manifestaciones de la vida son para nosotros, a la vez, representaciones de algo universal; hacemos deducciones al subordinarlas a algún tipo de gesto, de acción, de un círculo de usos verbales. En la deducción de lo particular a lo particular hay presente una referencia a algo común, representado en cada caso. Y esta relación se hace aún más evidente cuando no se deduce un nuevo caso a partir de la relación entre una serie de manifestaciones de la vida individuales afines y lo psíquico, de lo cual son expresión, sino que los hechos individuales más complicados constituyen el objeto de la deducción por analogía. Así, a partir del enlace regular de determinados atributos en un carácter determinado, deducimos que con la presencia de este enlace, en un nuevo caso no faltará un rasgo aún sin observar. En virtud de esta deducción, atribuimos un escrito místico recién hallado, o que tiene que volver a ser datado, a un determinado círculo místico en una época determinada. Pero en tal deducción reside siempre la tendencia a derivar el modo en que en tal estructura se hallan mutuamente vinculadas sus partes individuales a partir de los casos singulares, y fundamentar así de modo más profundo el nuevo caso. En realidad, pues, el razonamiento por analogía pasa a ser razonamiento inductivo con aplicación a un caso nuevo. La demarcación de estos dos modos de razonamiento tiene sólo una validez relativa en el proceso del comprender. Y en todas partes resulta únicamente la justificación para un grado, delimitado de algún modo, de expectativa en el nuevo caso para el que se deduce –un grado acerca del cual no es posible dar ninguna regla universal, y que sólo puede estimarse a partir de las circunstancias, que son distintas cada vez–. Es tarea de la lógica de las ciencias del espíritu encontrar reglas para esta estimación.

Dann ist der hierauf begründete Vorgang des Verstehens selbst als Induktion aufzufassen. Und diese Induktion gehört in die Klasse, in welcher nicht aus einer unvollständigen Reihe von Fällen ein allgemeines Gesetz abgeleitet wird, sondern aus ihnen eine Struktur, ein Ordnungsystem, das die Fälle als Teile zu einem Ganzen zusammennimmt. Induktionen dieser Art sind den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften gemeinsam. Durch eine solche Induktion entdeckte Kepler die elliptische Bahn des Planeten Mars. Und wie nun hier eine geometrische Anschauung eingesetzt wird, welche eine einfache mathematische Regelmäßigkeit aus den Beobachtungen und Berechnungen ableitete, so muß auch alles Probieren im Verständnisvorgang die Worte zu einem Sinn und den Sinn der einzelnen Glieder eines Ganzen zu dessen Struktur zusammennehmen. Gegeben ist die Folge der Worte. Jedes dieser Worte ist bestimmt-unbestimmt. Es enthalt in sich eine Variabilität seiner Bedeutung. Die Mittel der syntaktischen Beziehung jener Worte zueinander sind ebenfalls in festen Grenzen mehrdeutig: so entsteht der Sinn, indem das Unbestimmte durch die Konstruktion bestimmt wird. Und ebenso ist dann der Kompositionswert der aus Sätzen bestehenden Glieder des Ganzen in bestimmten Grenzen mehrdeutig und wird vom Ganzen aus festgelegt. Eben dieses Bestimmen unbestimmt-bestimmter Einzelheiten[55]...

Símbolo de la incompletud que acompañaba todos los esfuerzos de Dilthey, este último apartado del último manuscrito queda inacabado. Las explicaciones sobre la interpretación debían culminar la teoría general de la comprensión de otras personas y sus manifestaciones, que había comenzado por las formas elementales. Dilthey recoge ahora antiguos motivos, acentuándolos de modo diferente, y añade elementos nuevos, lanzándose a una confrontación directa con el método científico-natural. Retoma la definición sistemática ofrecida en el ensayo sobre el *Surgimiento*, así como algunos trazos históricos. Enfatiza el valor de la genialidad

Entonces, el proceso del comprender mismo que hemos fundamentado hasta aquí debe ser concebido como inducción. Y esta inducción forma parte de la clase en la que no se deriva una ley universal a partir de una serie incompleta de casos, sino que a partir de ellos se infiere una estructura, un sistema ordenado que reúne los casos como partes de un todo. Inducciones de este tipo son comunes a las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Por medio de tal inducción, Kepler descubrió la órbita elíptica del planeta Marte. E igual que en ese caso se utiliza una intuición geométrica que deriva una simple regularidad matemática a partir de observaciones y cálculos, del mismo modo, todo probar en el proceso de comprensión reunirá las palabras en un sentido y el sentido de los miembros singulares de un todo en su estructura. Lo que está dada es la serie de las palabras. Cada una de estas palabras es determinada-indeterminada. Contiene en sí la variabilidad de su significado. Los medios de la relación sintáctica de las palabras entre ellas son también multívocos dentro de determinados límites: surge así el sentido en el que lo indeterminado es determinado por medio de la construcción. Y del mismo modo, entonces, el valor de composición de los miembros del todo, que constan de frases, es también multívoco dentro de determinados límites, y queda establecido desde el todo. Precisamente este determinar de singularidades determinadas-indeterminadas...

y los restos de irracionalidad propios de la comprensión, pero examina –sin demasiada claridad metodológica– también el valor de las operaciones lógicas de inducción y deducción para el comprender. Comentamos estos dos puntos, empezando por el último.

Comparación metodológica

Dilthey trabaja antes de las grandes discusiones de teoría de la ciencia de la primera mitad del siglo XX, y no distingue

con la suficiente nitidez los papeles de la deducción y la inducción (tampoco parece que tuviera noticia de su contemporáneo Mach). En todo caso, tiene claro que la comprensión no es un comportamiento deductivo que vaya de lo general a lo particular. Va más bien de lo particular a lo particular siguiendo un razonamiento analógico. Él considera ese razonamiento, en última instancia, inductivo, y busca emparentarlo con el modo en que Kepler estableció la órbita elíptica de los planetas. La comparación no es desacertada, pero Dilthey adolece de las carencias metodológicas del siglo XIX. Pues Kepler no hizo exactamente una generalización, sino que lanzó una hipótesis que debía ser contrastada con los datos empíricos. Y lo cierto es que el «procedimiento» hermenéutico no es estructuralmente diferente del esquema popperiano de planteamiento y contrastación de hipótesis. El círculo hermenéutico consiste precisamente en que, a partir de un conocimiento previo –dado por la tradición en la que se encuentra el intérprete– se produce una *anticipación de la perfección*, como la llama Gadamer, con la que es posible acercarse a las dificultades que ofrece el texto y alcanzar una comprensión de él. Ésta, a su vez, va corrigiendo esa anticipación previa, y permite una nueva aproximación, de modo que se va reconociendo reiteradamente lo conocido, por utilizar la paradójica fórmula de Boeckh a la que se aludía en el ensayo anterior. Del mismo modo, los procesos de contrastación y falsabilidad van refinando y perfeccionando las hipótesis con las que se traman las teorías científicas. En este sentido, efectivamente, desaparece el abismo metodológico entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

La tarea de la hermenéutica

Si al final del ensayo sobre «El surgimiento de la hermenéutica», ésta planteaba su tarea frente a la «arbitrariedad romántica y la subjetividad escéptica», ahora, en un curioso intercambio de epítetos, los polos que la hermenéutica supera son «el escepticismo histórico y la arbitrariedad del subjetivismo». El trueque nos hace pensar que los polos definen so-

bre todo un arco que Dilthey intenta romper. Dejando aparte su complicada relación con el Romanticismo –habría primero que ponerse de acuerdo en los límites de éste, pero no debe olvidarse que los grandes inspiradores de nuestro autor fueron románticos– lo que Dilthey pretende superar es el relativismo del todo vale por sí mismo, sin, a la vez, caer en un universalismo ficticio que allane toda diferencia, y por ende, toda individualidad. Más allá del particularismo disgregado de los pueblos, las épocas o las tradiciones, por un lado, y una Razón atemporal y transhistórica que tome la forma ya de verdades eternas, ya de racionalidad universal, ya de certeza y objetividad de la ciencia moderna, lo que busca es una «seguridad del comprender»; (en el *Surgimiento* era una «seguridad de la historia») fundada, no en un *método* o en un esquema universal de conocimiento, sino en un trato particular con el «objeto», un saber de las conexiones del mundo histórico, espiritual, tal como se han expuesto hasta ahora. Dilthey cree aquí haber sentado las bases de ese saber, que todavía nos ocupa hoy. Sus críticos le han reprochado en ocasiones, más bien, haber caído del lado del particularismo, en el modo de historicismo y psicologismo. Él no lo veía así, pero acaso lo temía, cuando, como se puede leer repetidamente en él, su gran preocupación es el grado de universalidad que se puede alcanzar en la comprensión. ¿Cuánto puede extenderse la trama que comprendemos? ¿Hasta dónde puede extenderse su validez? En última instancia, ¿podría llegar a abarcar la totalidad del ser, esto es, de la historia?

Obviamente, no. Dilthey habla de un resto de irracionalidad que siempre queda en el comprender, pero aquí parece referirse con ello a que las operaciones que intervienen en el proceso de comprensión no son meramente lógicas. La dimensión volitiva y afectiva del sujeto que comprende intervienen en igual o mayor medida. La transposición, la reproducción y la revivencia implican la totalidad de la vida anímica. Y esta sólo es en tanto que se hace efectivamente consciente –como acceso interior, *«innewerden»*– en la expresión de la vivencia. Los límites de la comprensión, entonces, van ligados al carácter de la vivencia misma. Ya hemos visto la estructura temporal de ésta. Se define como la

presencia de lo presente por la actuación sobre ella del pasado. El acceso interior, el *innewerden* que se da como experiencia interna, se condensa por la vivificación del recuerdo que actúa sobre el momento presente y le da vida. Pero es precisamente esta estructura histórico-temporal la que marca los límites del comprender.

Pues la caducidad temporal de las vidas en las que se produce cada manifestación, y la sucesión histórica de recuerdos de éstas en los otros, supone, a la vez, la apertura del sentido de tales manifestaciones. Éstas son siempre algo determinado-indeterminado: singulares en cuanto que constituyen a un individuo en una situación determinada, representan, en tanto que son lingüísticas, algo universal que las rebasa y que sólo podría concretizarse definitivamente en la totalidad –irrealizable– de las otras manifestaciones individuales que la siguen y suceden en el tiempo. Por eso el comprender no puede nunca llegar a su final, se mueve de la determinación de cada expresión a la indeterminación de todas sus evocaciones, la indeterminación del sistema al que la manifestación pertenece, de la parte al todo, y del todo a la parte, de lo indeterminado

a lo determinado, sin que el sentido llegue nunca a agotarse del todo. «La naturaleza más propia del comprender estriba precisamente en que en él no se opera, como ocurre en el conocimiento natural, con algo determinable unívocamente, la imagen no es puesta a la base como una realidad externa» y fija (*GS*, VII, 227). El comprender tiene que moverse por la historia, por los cambios que supone la apertura y variabilidad del sentido, creado en la memoria, pero abierto siempre al futuro, a la indeterminación del tiempo. Por eso es imposible aquí ninguna regla universal, ni un modo unívoco de manejar la deducción y la inducción. Sólo la inacabable tarea de ir situando los singulares determinados-indeterminados –cada ejecución lingüística– en una conexión dinámica universal que nunca se concibe del todo.

Sólo la vivencia de un espíritu infinito, que recogiera reflexivamente la totalidad de la experiencia pasada y no estuviera abocado al futuro, se ofrecería a un comprender acabado, pondría el punto final de la interpretación. Pero –y esto lo tiene claro Dilthey– no es ese el caso de los hombres ni de la historia humana.

NOTAS AL TEXTO ORIGINAL

[1] El texto que sigue apareció en un volumen-homenaje *Philosophische Abhandlungen, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag 28. März gewidmet (Tratados filosóficos en honor de Christoph Sigwart en su 70 cumpleaños)*, en Tubinga, en 1900, pp. 185-202. Es la versión literal de una conferencia pronunciada por Dilthey en la Academia Prusiana de las Ciencias, en 1896-1897. El original mecanografiado se encuentra entre los manuscritos destinados a continuar la biografía de Schleiermacher. Fue recogido por Georg Misch en el volumen V de los *Gesammelte Schriften*, en 1924.

[2] Se refiere al ensayo *Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrer Individuation (El arte como primera presentación del mundo histórico-humano en su individuación)*, (*GS*, V p. 273 ss.), como parte IV de unos *Beiträge zum Studium der Individualität (Contribuciones al estudio de la individualidad)*, publicadas en 1896. Éstas, a su vez, formarían parte de una «Psicología comparada» que debía hacer frente a la demoledora crítica que le acababa de hacer Ebbinghaus.

[3] *Innewerden*, literalmente, si puede llamarse así: «hacerse, volverse interior». Significa «hacerse cargo», «percibir», «darse cuenta de una cosa». Es un concepto decisivo en Dilthey, que adquirirá mayor juego en el próximo escrito. Traducimos algo libremente, sin estar del todo convencidos, por «acceso interior», pero téngase en cuenta que ese «interior» no se refiere en ningún caso a una «interioridad» solipsista opuesta a lo «exterior» objetivo. Ímaz traduce «percatación», Moya, «percatación interior». En inglés se ha propuesto (Makreel) «*reflexive awareness*».

[4] Aunque «*Verstehen*» se traduce también en la forma sustantivada «comprensión», cuando sea posible verteremos, tanto por razones de eufonía como para destacar su carácter activo, el infinitivo «comprender».

[5] *Kunstmäßig*, palabra ya en desuso en alemán. Podría igualmente traducirse «artística», en vez de técnica. Pero lo más preciso es «de acuerdo con, a la medida de una técnica, o de un arte». *Kunst* corresponde a la *techné* griega, o al *ars* latino, y ha experimentado la misma transformación semántica: de saber artesanal a (bella) arte. Pero es siempre, a la vez, un poder y un saber (*Kunst* está emparentado con *können*) actuar sobre la realidad siguiendo ciertas reglas. Traduci-

remos *Kunst* indistintamente por «arte» o «técnica», según el contexto. *Kunstmäßig* siempre por técnico.

[6] Traducimos aquí *Auslegung* por exégesis, aunque habitualmente, Dilthey no distingue entre *Auslegung* e *Interpretation*. Véase más adelante, en el siguiente ensayo.

[7] *Kunstlehre*. Palabra también ya en desuso. Literalmente, una «doctrina de la técnica» o «tecnología»: una teoría de la técnica del comprender. A veces, se traduce «preceptiva» en el sentido de «conjunto de reglas»; pero la insistencia en las reglas puede ofrecer un sesgo metodológico que no haría justicia a Dilthey. Tomamos «disciplina» de la traducción catalana de Gonçal Mayos. No obstante, «disciplina» puede adecuarse poco al carácter universal, «antidisciplinar» que adquiere en Dilthey la hermenéutica.

[8] *Hermeneuin*, en griego, significa interpretar, traducir. No está emparentado, a pesar de algunos juegos platónicos en el *Crátilo*, con el dios Hermes, mensajero y traductor de los dioses a los hombres.

[9] Atétesis, de *atethesein*, mostrar algo como falso. De aquí también «atetizar».

[10] «Por lo inadecuado.»

[11] «Si el que parecía adecuarse menos a la gravedad de los dioses y de los hombres.»

[12] Del griego *pneuma*, soplo, aliento, como signo de vida. De ahí, aire, y alma. Los estoicos hicieron amplio uso del concepto de *pneuma*, que, para ellos, llenaba el universo y le daba cohesión.

[13] «Leyes de la alegoría.»

[14] «Sobre los principios.»

[15] «De la diferencia entre teoría y alegoría.»

[16] Sobre significado hermenéutico de la transposición *(Versetzung, Hineinversetzen)* y la traducción elegida, véase más abajo, en el siguiente ensayo, apartado 4.

[17] *Sachlicher Zusammenhang*. Sobre *Zusammenhang*, conexión, véase el ensayo siguiente. Traducimos generalmente *sachlich* por referente al asunto *(Sache)*, a la cosa de que se trata.

[18] En realidad, *Enciclopedia y metodología de las ciencias filológicas (Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften)*, publicada póstumamente por su discípulo E. Bratuschek, en 1877.

[19] Esta frase fue intercalada por el editor, Misch, a partir de una hoja suelta encontrada en los esbozos para este trabajo.

[20] Ninguno de estos añadidos fue publicado en vida de Dilthey. Lo que sigue bajo (I) fue seleccionado por el editor, Georg Misch, entre los tres manuscritos que se hallaron entre los papeles de Dilthey destinados a completar lo anterior. Misch desechó las explicaciones que van de la proposición 1 a la proposición 3, ya que coincidían literalmente con el texto presentado anteriormente. Incluyó, sin embargo, otros fragmentos, que se indicarán oportunamente.

[21] Todo este primer párrafo fue insertado por el editor a partir de otros esbozos de Dilthey. No fue éste, pues, quien lo hizo preceder a las proposiciones que siguen.

[22] Intercalado por el editor alemán.

[23] Debajo de esta línea había anotado Dilthey: «Humboldt se ocupó de él».

[24] No se menciona en el original la primera aporía.

[25] Intercalado por el editor alemán.

[26] Intercalado por el editor alemán.

[27] Intercalado por el editor alemán.

[28] Intercalado por el editor alemán.

[29] Este fragmento fue intercalado por el editor alemán, Misch, a partir de unos fragmentos manuscritos de Dilthey.

[30] Fragmento tomado por el editor alemán, Misch, a partir de unas hojas sueltas de Dilthey que acompañaban el resto del texto. Fue usado por Dilthey como introducción a una conferencia que dio en la Academia en 1897 «Sobre la hermenéutica de Baumgarten y Semler», y que Dilthey prefirió no hacer imprimir.

[31] El texto que sigue corresponde a unos manuscritos de Dilthey, y fue publicado en 1927 –dieciséis años después de la muerte del autor– por el editor Groethuysen a continuación de *La estructuración del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, en el tomo VII de los *Gesammelte Schriften*. Tituló los manuscritos, además, *Plan para la continuación de la estructuración del mundo histórico*, aunque él mismo pone en duda que se trate exactamente de una continuación. Publicada aquella obra en 1910, no estaba la salud de Dilthey para permitirle seguir trabajando en este tema. Entre sus papeles póstumos, sin embargo, se hallaron, bajo la rúbrica de «Esbozos para la continuación», unos escritos sobre la vivencia y la autobiografía, cuya paginación continuaba la del manuscrito impreso como el tratado sobre «La estructuración». No obstante, el editor alemán conjetura que estos escritos no hubieran sido una continuación sin más, ya que el libro de partida habría sido seguramente sometido a una profunda revisión, de modo que estos esbozos, más que continuación, son proyectos de una reelaboración de la obra.

No pueden tampoco datarse con exactitud, y algunos de ellos podrían incluso ser anteriores al libro mismo sobre la estructuración del mundo histórico. Dilthey solía concebir el plan entero antes de publicar las primeras partes.

El título *Esbozos para una crítica de la razón histórica* procede igualmente de Groethuysen, quien se consideraba justificado para ello porque Dilthey había pensado en este título para la continuación de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, y a ello corresponderían los fragmentos que siguen. No obstante, una edición más amplia de *Textos para una crítica de la Razón histórica* fue publicada por H. U. Lessing en los años ochenta (véase bibliografía).

[32] En general, traducimos «Erlebnis» por «vivencia» y «erleben» por «vivir», entendiendo éste como verbo transitivo. No obstante, en algunos casos, para resaltar que no se trata de un vivir intransitivo e indeterminado, sino de la concreta experiencia de vivir algo, «*erleben*», renunciamos al carácter verbal y traducimos por el sustantivo «vivencia». Téngase en cuenta, pues, que «vivencia» no siempre designa la unidad de una experiencia vivida, esto es, *Erlebnis*, a veces, también, la actividad en la que tales unidades se producen, esto es, *erleben*.

Por lo demás, «*Erlebnis*» era un neologismo relativamente reciente (apareció hacia 1870), que Dilthey se encargó de popularizar, mientras que el oído del hablante alemán estaba más acostumbrado a la forma verbal «*erleben*», mucho más antigua.

[33] En la carpeta que contenía este manuscrito se encontraba la siguiente observación, escrita a mano por Dilthey: «Vivir (*Leben*) es una parte de la vida en general. Pero ésta es lo dado en el vivir (*Erleben*) y el comprender. En este sentido, vivir abarca, según ello, toda la extensión del espíritu objetivo, en la medida en que éste sea accesible por el vivir (*Erleben*). La vida es, pues, el hecho fundamental que tiene que constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido desde dentro; es algo irrebasable (*unhintergehbar*). No se puede llevar la vida ante el tribunal de la Razón».

[34] Traducimos *innewerden* por «acceso interior», advirtiendo que no se trata de ningún tipo de introspección, sino, como explicamos en el comentario, de una suerte de experiencia interior, o percepción interna, por la que nos hacemos cargo de nosotros mismos y de la realidad exterior. *Innewerden* significa, habitualmente, «percibir», «caer en la cuenta de algo».

[35] El título que había puesto Dilthey para este apartado era «Capítulo primero. Vivir (*Erleben*)», idéntico al del tratado en su conjunto. El editor alemán, siguiendo anotaciones del propio Dilthey, optó por poner el título que figura.

[36] Se refiere, probablemente, a lo ya tratado en el texto publicado como la *Estructuración del mundo histórico*, que estos esbozos debían modificar.

[37] Optamos por la traducción «conexión dinámica», que también usa Moya, para *Wirkungszusammenhang*, este concepto fundamental de Dilthey. Otras posibilidades serían «conexión de efectos», conexión activa, nexo efectivo (Ímaz). En inglés, Makreel propone *dynamic system*.

[38] Seguramente, aquí comienza el tratado originario sobre la vivencia y la autobiografía, de modo que lo anterior serían añadidos posteriores de Dilthey (nota del editor alemán).

[39] Traducimos el verbo «*dasein*» unas veces por «estar», otras por «existir», otras por «ser», pero manteniendo siempre el «*da*», el «ahí».

[40] Los tres párrafos que siguen a continuación fueron puestos aquí por el editor alemán, a partir de unas hojas que se hallaron insertas en el manuscrito de Dilthey, destinadas, a juicio del editor, a ser elaboradas dentro de este apartado.

[41] Traducimos literalmente *selbst* por «*sí-mismo*», que es lo que se constituye en el proceso hermenéutico de comprensión, y no (todavía) un «yo», aunque esta sea otra traducción usual de «*selbst*».

[42] El final de la frase es en parte incomprensible (nota del editor alemán).

[43] Siguen aquí algunas palabras incomprensibles (nota del editor alemán).

[44] Hay aquí una indicación de Dilthey a lo que luego se presenta como un añadido al apartado 2: «acceso interior, realidad, tiempo», «Sobre el suelo de lo físico aparece la vida espiritual...» (nota del editor alemán).

[45] Traducimos por «autorreflexión» el término, central en Dilthey, de «*Selbstbesinnung*»: meditación y conocimiento de sí mismo. La traducción habitual al castellano, propuesta por Ímaz, es «autognosis».

[46] Lo que sigue se hallaba inserto junto a las hojas que completaban fragmentariamente el apartado 2, «Acceso interior, realidad: tiempo», y el editor alemán juzgó preferible colocarlo aquí con este subtítulo. El mismo editor reconoce que quizá se hubieran ajustado mejor en otro lugar; y también, que había aún otras hojas manuscritas de contenido análogo, pero que renuncia a añadir a estos esbozos.

[47] Siguen aquí algunas palabras indescifrables (nota del editor alemán).

[48] El editor alemán especifica que este texto fue dictado por Dilthey, y en parte escrito por su propia mano. Parece claro que, al menos una parte, corresponde a una conferencia pronunciada en una sesión plenaria de la Academia prusiana de las ciencias el 20 de enero de 1910. Los esquemas de Dilthey dan a entender que este tratado sobre la comprensión debe seguir al tratado sobre la vivencia, aunque el final de este último, que acabamos de ver, hace esperar una explicación en detalle sobre el «significado» y otras categorías de la vida. De tales explicaciones, sin embargo, sólo se tienen fragmentos, publicados en el mismo volumen VII de los *GS*, y que, además, parecen dar por supuesto el tratado que sigue ahora sobre la comprensión. Por eso, el editor prefirió colocarlo en este lugar.

[49] Hasta aquí llegan los folios no paginados. Tras un espacio en blanco, en la siguiente página se repite el título del tratado (nota del editor alemán). Lo que sigue, pues, ha sido ordenado directamente por Dilthey.

[50] En este punto, se encontraba al margen la siguiente nota de Dilthey: «Hasta aquí lo que se refiere a manifestación de la vida y la expresión, utilizar apart. 2 de la poética» (nota del editor alemán).

[51] Palabra insertada por el editor alemán.

[52] La traducción que elige Ímaz para *hineinversetzen* es «transferir», «transferencia». Preferimos «transponer» por la literalidad entre «poner» y «*setzen*», y

porque la pérdida de identidad, de sí-mismo, que denota el castellano «transponerse», quedarse «transpuesto», no casa mal con el significado del «*hineinversetzen*» que tiene lugar en la comprensión. Por lo demás, el mismo Dilthey utiliza a veces el latinismo «*Transposition*». Dejamos transferencia para «*Übertragung*».

[53] Dilthey no llega a distinguir entre «*Auslegung*» e «*Interpretation*». Schleiermacher solía utilizar *Auslegung*. Ésta es palabra alemana, *Interpretation* fue tomada del latín. Aunque ambas han venido a significar lo mismo por su uso, designan literalmente dos aspectos distintos de un mismo proceso. Mientras que la «interpretación» es un «discurso interpuesto», un «habla intermedia» entre el lector y el texto, «*aus-legen*» señala más bien el extraer, el desplegar y hacer explícito el texto mismo. Gadamer ha señalado varias veces estos dos sentidos. Existe todavía en alemán el verbo «*deuten*», que se traduce igualmente como interpretar, pero en un sentido todavía no técnico, no «hermenéutico». Literalmente viene a ser «señalar en una dirección».

[54] Lo que antecede se halla parcialmente tachado en el manuscrito, y en el margen se encuentran comienzos de una corrección que luego no se llevó a cabo (nota del editor alemán).

[55] Sigue aquí un espacio en blanco. El comienzo del capítulo siguiente está tachado. El editor alemán colocó a continuación unos fragmentos sobre «La comprensión musical», «Vivencia y comprensión», «Métodos del comprender», «Hermenéutica» y «Los límites de la comprensión». Y luego sigue un capítulo sobre las categorías de la vida.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN

[1] La poética, el estudio del arte, tiene para Dilthey un carácter paradigmático respecto a las demás Ciencias del espíritu; y en ellas se habría conseguido ya lo que busca para el conocimiento humano en general (cfr. MAKREEL, 1992). Ya el comienzo del escrito mencionado (*GS,* V, 274) afirma que «ninguna cabeza científica podrá nunca agotar, ni ningún progreso de la ciencia alcanzar, lo que el artista puede decir sobre el contenido de la vida. El arte es el órgano de la comprensión de la vida».

[2] Friedrich August Wolf (1759-1824), sobre el que volverá más adelante Dilthey, en la parte histórica, es uno de los principales precursores de Schleiermacher. Era, sobre todo, un filólogo clásico, que despertó la cuestión homérica, suscitando la hipótesis de una autoría colectiva de la *Odisea* y la *Iliada.*

[3] Friedrich Gottlieb Welcker (1784-1868). Filólogo alemán, profesor en Gotinga y Bonn, estudioso de la mitología antigua, a cuyo estudio científico contribuyó ampliamente.

[4] Ludwig Preller (1809-1861). Filólogo y arqueólogo alemán, autor, en colaboración con Rickert, de una *Historia philosophie Graechae et Romanae ex fontium locis contexta (1838).*

[5] Véase más abajo, en el siguiente ensayo, el apartado «Las formas superiores del comprender», donde Dilthey vuelve a distinguir como objeto de interpretación las obras literarias y religiosas frente a todas las demás.

[6] A diferencia de los historiadores modernos, Dilthey pasa por alto a Platón, para darle a la hermenéutica inicial un sesgo exclusivamente metodológico, de aclaración de textos. Para Platón, ya Eros, en tanto que portador de los anuncios divinos, era *hermenéueon.*

[7] La atribución a Aristóteles de la *Retórica a Alejandro* se ha puesto tradicionalmente en duda. Actualmente se admite que, de ser obra del Estagirita, lo sería anteriormente a la *Retórica,* de una época en que ya se había independizado de Platón, y había absorbido la enseñanza sofística tradicional sin ponerla aún en relación con la dimensión ética.

[8] Aristarco de Samotracia (aprox. 217-143 a.C.), quinto bibliotecario del Museo de Alejandría, editor de Hesíodo, Arquíloco, Anacreonte, los trágicos y, sobre todo, de Homero.

[9] Hiparco, científico sobre todo, vivió en el siglo II d.C. aprox.

[10] Aratos, poeta y astrónomo de Solos (aprox. 315-240 a.C.), resume en un poema didáctico de 1254 hexámetros, *Los fenómenos*, los conocimientos cosmológicos de su tiempo.

[11] Zenodoto de Éfeso, uno de los primeros bilbiotecarios de Alejandría.

[12] De hecho, el método alegórico era más antiguo. Hacia el 525 a.C., Teagene de Reggio había propuesto ya las primeras interpretaciones alegóricas para contrarrestar las críticas de Jenófanes a las inmoralidades de los dioses relatadas en la poesía griega.

[13] Crates de Malos (aprox. 200-140 a.C.), gramático y filósofo estoico.

[14] Dilthey, quizá por sus orígenes protestantes, no disimula sus simpatías por la interpretación filológica frente a la alegórica; la primera tendría un interés científico, la segunda, sólo dogmático religioso. O bien, como piensan algunos críticos (FERRARIS, 1992, p. 16), es su afán objetivista lo que le lleva a primar la interpretación histórico-gramatical.

[15] Filón de Alejandría (aprox. 20 a.C.-40 d.C.), principal representante de la filosofía judaico-alejandrina. Combinó en su obra la tradición judía con la filosofía platónica y la estoica.

[16] Justino (*ca.* 105-*ca.* 165), apologeta y mártir del Cristianismo, al que se convirtió después de pasar por varias escuelas filosóficas. Escribió dos *Apologías*, *Diálogo con Trifón*.

[17] Ireneo (*ca.* 125-*ca.* 202), obispo de Lyon, conocido, sobre todo, por su refutación del gnosticismo, en su *Exposición y refutación del falso conocimiento*.

[18] Tertuliano (*ca.* 155-222), apologeta del Cristianismo, al que también se convirtió ya en su madurez. A diferencia de Justino, no intentó conciliar el dogma cristiano con la tradición intelectual griega. Antes bien, insistía en la contradicción de fe y razón, y en la verdad de la primera precisamente por ser absurda e irracional.

[19] Teodoro de Mopsuestia (*ca.* 350-428), de la escuela de Antioquía, autor de *Contra allegoricos*

[20] Clemente de Alejandría (*ca.* 150-*ca.* 215), intentaba asimilar la tradición griega al Cristianismo.

[21] Diodoro de Tarso (*ca.* 330 -*ca.* 395) intentaba una interpretación exclusivamente histórica de la Biblia.

[22] K. SCHOPPE, *De arte critica*, Nuremberg, 1597.

[23] J. CLERICUS, *Ars Critica,* Nuremberg, 1697.

[24] H. VALESIUS (Jean de Valois), *De arte critica*, Amsterdam 1745.

[25] Ocurre así, sobre todo, en Alemania. Dilthey desdeña aquí todas las aportaciones de todo el humanismo italiano.

[26] Matias Flacius Illiricus (1509-1564) teólogo protestante radical, consideraba que el hombre sólo se salva por la gracia de Dios, la cual no se manifiesta más que en la Biblia. De ahí la urgencia de su interpretación. La *Clavis Scripturae Sacrae* es la más importante de su vasta obra.

[27] Como es sabido, frente al inicial principio luterano de *sola scriptura,* esto es, que toda la doctrina cristiana se hallaba únicamente en la Escritura, y el creyente puede comprenderla por sí mismo, la Iglesia católica afirmaba la necesidad de acudir a la tradición y los Padres de la Iglesia para poder acceder a la Biblia.

[28] Roberto Bellarmino (1542-1621), cardenal perteneciente a la Compañía de Jesús. Intervino en los procesos contra Bruno, Campanella y Galileo.

[29] Philip Melanchton (1497-1560), amigo y colaborador de Lutero, aportó toda su cultura humanística –era profesor de griego– a la Reforma, dándole un fundamento filosófico. Es, de hecho, el principal representante del aristotelismo protestante.

[30] Obsérvese que esto constituye ya una anticipación explícita del círculo hermenéutico.

[31] Sobre la forma interna, véase, más adelante, a propósito de Schleiermacher.

[32] Dilthey da un salto de casi dos siglos. Siegmund Jakob Baumgarten (hermano del célebre Alexander, fundador de la Estética filosófica y cuya *Metaphysica* utilizaba Kant en clase como libro de texto), teólogo, autor de una *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift (Instrucción de la interpretación de las Sagradas Escrituras).*

[33] *Noticias de una Biblioteca de Halle,* revista que, en cinco números, editó Baumgarten. Contenía prácticamente su biblioteca personal, antiguos escritos alemanes, textos italianos, pero, sobre todo, la polémica entre librepensadores ingleses y defensores del cristianismo (cfr. *Lebens Schleiermacher*, II, en *GS,* X, 622 s.).

[34] Especialmente el orientalista y clasicista de Oxford Robert Lowth (1710-1787), Thomas Burnet (1635-1715), autor de una *Archeologiae philosophicae sive Doctrina antiqua de rerum originibus* (1692), así como algunos arabistas que comparaban los beduinos contemporáneos y los antiguos patriarcas hebreos.

[35] Johann Salomon Semler (1725-1791), publica en Halle, en 1771 una *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons (Tratado del libre examen del canon).* Considera irrelevantes, desde el punto de vista religioso, algunas partes de la Biblia, como, por ejemplo, el *Cantar de los cantares.*

[36] Johann David Michaelis, nacido en Halle, en 1717, y catedrático en Gotinga. Padre de la célebre Carolina, que fuera esposa de Schlegel y Schelling. Publicó en 1769 una nueva traducción alemana de la Biblia, e inició una desmitificación racionalista de ésta, a la vez que la tematización del mito.

[37] Ferdinand Christian Baur (1792-1860), historiador de las religiones, principal representante de la «Escuela de Tubinga». Aplicó al estudio de la historia del cristianismo ideas de Schelling, Schleiermacher y Hegel.

[38] Johann August Ernesti (1707-1781), profesor de filología y de retórica en Leipzig, editor de Jenofonte, Cicerón, Suetonio, Tácito, Aristófanes y Homero. El título completo de la obra a que se refiere Dilthey es la *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761, donde le da la máxima importancia al estudio histórico-gramatical de la Biblia.

[39] Georg Friedrich Meier (1718-1777), sucesor de Baumgarten en Halle. Aunque discípulo de Wolf y Baumgarten, recogió también influencias de Locke. Christian Wolf, el «maestro de toda Alemania», es el gran representante de la filosofía dogmática prekantiana, sistematizador de la filosofía de Leibniz.

[40] Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), estudioso del arte antiguo, residió largo tiempo en Italia, donde murió. Su obra, sobre todo las *Ideas sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura,* marcan el comienzo del clasicismo –y de la grecomanía– en Alemania.

[41] Christian Gottlob Heyne (1729-1812), profesor en Leipzig, Dresde y Gotinga, estudió el mito y sus relaciones con la poesía y la cultura.

[42] Igual que la filosofía trascendental kantiana articula todas las facultades del conocer antes de abordar el ser mismo, el mérito de Schleiermacher consistirá en «llevar las reglas de la interpretación, no a la diversidad de textos y de cosas dichas en esos textos, sino a la operación central que unifica lo diverso de la interpretación» (RICOEUR, 1972, p. 78). Pero el Kant que realmente opera aquí es el de la *Crítica del Juicio*, más que el de la *Crítica de la razón pura.*

[43] Frente a la forma externa de la obra, la forma interna o estilo de un autor, que se debe desarrollar a partir del contenido mismo de la obra, es lo que confiere unidad a su individualidad. Sin determinar nunca del todo este concepto de forma interna, Dilthey hará amplio uso de él en sus estudios poéticos.

[44] August Boeckh (1785-1867), discípulo de Wolf y Schleiermacher, profesor en Berlín. Autor de la *Enciclopedia y metodología de la ciencia filológica* publicada póstumamente en 1877. Dilthey volverá a él en un añadido de los manuscritos.

[45] Georg Dissen, (1784-1837), filólogo alemán, discípulo de Welcker. Profesor en Gotinga. Editor de Píndaro y Demóstenes.

[46] Leopold Ranke (1795-1886), uno de los grandes historiadores alemanes del siglo XIX y representante de la llamada Escuela Histórica.

[47] Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), jurista y filósofo del Derecho, representante de la Escuela Histórica del Derecho.

[48] La *Filosofía de la filología* de Schlegel, donde se exponen sus ideas hermenéuticas, no fue, de hecho, publicada hasta 1928, por Josef Korner. Sin embargo, Schleiermacher y Ast habían tenido acceso a ella por su contacto personal con él, y fue a través de ellos como se difundió.

[49] Los escritos hermenéuticos de Schleiermacher comprenden una serie de apuntes y aforismos de los años 1805-1809, un compendio de 1819, dos discursos académicos del año 1829, una exposición de una parte de la lección segunda del compendio de 1819, realizada entre 1820 y 1829, y unas anotaciones marginales de los años 1832-1833. Pero no se publicaron en vida suya, y Schleiermacher era conocido sobre todo como filósofo de la religión y teólogo. El séptimo volumen de sus obras completas, que recoge algunos de esos escritos, *Hermeneutik und Kritik*, fue editado póstumamente por Friedrich Lücke, reeditado por Manfred Frank en 1977. Existe, también, la recopilación de Kimmerle *Hermeneutik*, 1959, que diverge de la de Frank y Lücke.

[50] De hecho, Schleiermacher formuló sistemáticamente reglas o cánones de interpretación «gramática» y «psicológica». Lo cual no significa que fuera simplemente un «sistematizador» de la hermenéutica. El significado universal del comprender le interesaba mucho más.

[51] Véase más adelante, en el siguiente ensayo, el apartado 5.

[52] Véase más adelante, en el siguiente ensayo, el apartado 6.

[53] La fórmula programática de «comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo» procede de Fichte y Kant. El primero se proponía comprender a Rousseau mejor de lo que él mismo se ha comprendido, y encontrar un Rousseau en plena coincidencia consigo mismo y con nosotros» (*Werke,* vol. VI, *Zur Politik und Moral,* Berlín, Walter de Gruyter, 1971, p. 337). Kant, por su parte, en la *Crítica de la razón pura* (B 369), propone tomar el término *Idea* de Platón y comprenderlo mejor y más claramente de lo que éste lo entendía.

[54] Doctrina, por lo demás, de corte claramente kantiano. No han faltado críticos a la comprensión que Dilthey tenía del inconsciente kantiano y su comprensión por Schleiermacher. Para FRANK (1977, p. 361 s.), Dilthey entiende que la tarea del intérprete, según Schleiermacher, es enseñar todo lo que Platón no sabía que quería decir porque lo decía en el sueño de su actividad creativa; y no en el sentido de la historicidad de la obra y de sus lecturas.

[55] Se refiere al historiador del arte Carl Justi (1832-1912), biógrafo de Winckelmann, Velázquez (a quien descubrió para Europa), Murillo y Miguel Ángel.

[56] Obsérvese que, en el ensayo impreso, Dilthey ha pasado por alto los conceptos de adivinación y congenialidad, claves en la hermenéutica de Schleiermacher.

[57] Uno de esos pasajes en donde Dilthey pone de manifiesto su voluntad de «competencia» con las ciencias del espíritu, que tantas críticas le ha acarreado.

[58] Se refiere a la ya citada *Enciclopedia y metodología de las ciencias filológicas*. Dilthey fue alumno de Boeckh.

[59] Es conocida la formulación del escepticismo radical del Gorgias en el siglo v a.C.: «La verdad no existe, si existiera, no podría ser conocida, si pudiera ser conocida, no podría ser comunicada por medio del lenguaje».

[60] Esto es, en sus escritos de psicología.

[61] Karl Lachmann (1793-1851), filólogo clásico y germanista. Estudios de crítica textual de autores antiguos y alemanes medievales, editor de poetas latinos y de Lessing.

[62] Otto Ribbeck (1827-1898), filólogo y latinista alemán.

[63] Para una aclaración de la fórmula de Boeckh, puede verse RODI, 1991, pp. 70-88.

[64] Cuñado y compañero de estudios de Dilthey.

[65] Esto es, las kantianas.

[66] La denominación de categorías reales procede de Trendelenburg, maestro de Dilthey en Berlín, que designaba con ellas «formas con las que el pensar quiere expresar la esencia de las cosas», y las oponía a las *modales*, las cuales serían «conceptos fundamentales que surgen en el acto de nuestro conocer, al designar sus relaciones y niveles».

[67] Esto es, la doctrina kantiana del tiempo en la *Crítica de la razón pura*, que es la concepción del tiempo en la ciencia natural, al menos hasta la teoría de la relatividad.

[68] Se refiere a la famosa sentencia, atribuida por la tradición a Heráclito, de que es imposible bañarse dos veces en el mismo río, ya que este fluye continuamente.

[69] Recuérdese el verso machadiano: Hay dos modos de conciencia:/una es luz, otra paciencia./Una estriba en alumbrar/un poquito el hondo mar;/otra en hacer penitencia/con caña o red, y esperar/el pez, como pescador./Dime tú: ¿cuál es mejor?/¿Conciencia de visionario/que mira en el hondo acuario/peces vivos,/fugitivos/que no se pueden pescar/o esa maldita faena/de ir arrojando a la arena/muertos, los peces del mar? La inspiracion de Machado era, confesadamente, Bergson. A pesar de las coincidencias con Dilthey, sin embargo, el filósofo francés sigue un camino diferente del que aquí leemos. Pues su crítica de la ciencia es tan extrema como para rechazar cualquier tipo de mediación intelectual o de actividad simbólica, para abandonarse a la intuición. Y no es ese el caso de Dilthey, en absoluto (cfr. MAKKREEL, 1992, p. 211, *passim*).

[70] *Vid. supra* nota 66.

[71] Agustín de Hipona y Jean Jacques Rousseau relataron sus vidas en sendas *Confesiones*. Goethe en *Poesía y Verdad*.

[72] Cfr. el libro, de Jean STAROBINSKI, *Rousseau, la transparencia y el obstáculo*.

[73] Por eso debe ser comprendida en su individualidad, no como un caso particular de un universal.

[74] Quien desarrolló más a fondo el significado de la autobiografía desde la perspectiva de Dilthey fue su discípulo y yerno Georg Misch (1878-1965): *Geschichte der Autobiographie*, 3 vol., 1907-1959.

[75] El valor, junto a la finalidad (*Zweck*), el desarrollo (*Entwicklung*), el significado y la estructura, son las categorías de la vida que Dilthey dibuja más en detalle. A tales categorías –que no son, como en Kant, *a priori*, sino que están implícitas en la vida misma– está dedicado un tercer manuscrito que sigue a estos textos. Que la vida espiritual se compone de valores es para Dilthey un hecho. El valor es la aprehensión conceptual de los hechos que se dan en las relaciones de la vida, y que permiten al sujeto tomar una postura respecto a ellos. Es por la existencia de valores por lo que el sujeto puede apreciar la multiplicidad de la vida (cfr. *GS*, VII, 241 ss., OC, 8, 266).

[76] O finalidades, *Zwecke*. A diferencia del valor, que se encuentra en la realidad efectiva del sujeto, la finalidad se da como una referencia al futuro. Con la posibilidad de plantearse una finalidad, un propósito, el hombre escapa, en cierto grado, a la presión del pasado que lo condiciona (cfr. *GS*, VII, 140; OC, 8, 163). El lugar de la finalidad en el pensamiento de Dilthey, sin embargo, no está del todo claro, sobre todo porque, a partir de 1900, fue cediendo en importancia a la *Wirkung*, el efecto, y el antiguo concepto de *Zweckzusammenheng* es sustituido, en 1910, por la *Wirkungszusammenhang*, el sistema dinámico, el nexo efectivo que tanto se repite en estos textos. La finalidad presupone, como enfatiza Dilthy más abajo, la categoría de valor. Sólo en virtud de unos valores se orienta una acción a una finalidad. Pero, en tanto que orientada al futuro, no determina la totalidad de la vida, que es lo que Dilthey busca.

[77] Desarrollo, *Entwicklung*; designa la temporalidad de todas las categorías, la movilidad esencial de la vida. Significativamente, Dilthey lo piensa unido intrínsecamente a la categoría de esencia, *Wesen* (*GS*, VII, 244 s.; OC, 8, 269 s). «En todo se halla efectivamente en curso efectivo la misma esencia. En todo se halla la misma limitación de posibilidades, y, sin embargo, existe la posibilidad de elección entre ellas, el hermoso sentimiento de poder avanzar y realizar nuevas posibilidades de la propia existencia. A esta conexión en el curso vital determinada desde dentro, que determina el avance hacia unas transformaciones, lo llamo desarrollo» *(ibídem)*.

[78] Significado, *Bedeutung*, la más abarcante de todas la categorías, que permite concebir –pero no determinar– la totalidad, al poner de manifiesto la conexión de una vivencia, de una parte de un todo, con todas las demás (cfr. comentario).

[79] Copia, *Abbild*. No lo es porque, como insiste Dilthey más abajo, en la comprensión se trata de un *nach-bilden*, de una reconstrucción recreadora.

[80] Se refiere, probablemente, a Marco Aurelio.

[81] Es posible que esté pensando en Nietzsche, con quien –en la diferencia de temperamentos– tantas cosas le unen, pero con cuyos textos no logró congeniar. «Nietzsche es un horrible ejemplo de a dónde lleva la exagerada concentración de un espíritu individual sobre sí mismo, queriendo atrapar lo esencial en sí mismo. Negó la historia, quizá por hastío de la infinitud de detalles críticos sin los cuales, sin embargo, no hay ciencia alguna» (*GS*, IV, 528).

[82] Configuración, *Gestaltung*, entendida como proceso de configurar, no como la obra ya terminada, configurada.

[83] Cfr. «La comprensión musical» (*GS*, VII, p. 220 ss.), justo a continuación de los escritos que aquí presentamos. Dilthey, que tocaba el piano, tenía una profunda vocación musical.

[84] A pesar de la enorme importancia que parece concederle en este apartado, la categoría de fuerza no es tratada por Dilthey en otros lugares. En los fragmentos que continúan el ensayo que aquí presentamos, tratará explícitamente de las categorías de «significado», «valor», «finalidad», «estructura» y «desarrollo», sin que la fuerza vuelva a aparecer.

[85] Pues no es experimentable directamente, sino sólo en sus efectos.

[86] Adviértase que el tono y la expresión –inventar conceptos– no quedan lejos de Nietzsche, o incluso, más modernamente, de un Deleuze.

[87] Dilthey se refiere a esto en otro lugar, cfr. *GS*, VII, 274; OC, 8, 300: «La vida significa estar activo. Y la dicha es el sentimiento de este progreso».

[88] Esto es, lo que la hermenéutica moderna ha llamado su «tradicionalidad», el estar inserto en tradiciones, ser su punto de cruce, que define y sostiene como tal a cada individuo.

[89] Una epistemología, en todo caso, que tenga en cuenta la totalidad del sujeto, en sus dimensiones volitiva y afectiva, además de la representativa, que había interesado a la epistemología moderna.

[90] Esto es, en las ciencias del espíritu.

[91] Cfr. el comienzo del ensayo sobre «el Surgimiento de la hermenéutica».

[92] Es aquí ya obvia la influencia, o quizá sólo la afinidad, con las «Investigaciones lógicas» de Husserl. Dilthey fue de los primeros en reconocer la importancia de esta obra, aunque luego, su relación con Husserl no estuvo exenta de malentendidos.

[93] En *La estructuración del mundo histórico*, de 1910. Dilthey toma el término «espíritu objetivo» de Hegel –«una expresión feliz y profunda»–, pero buscándole un significado diferente. Se trata de la objetivación de la vida, no de una etapa en el desarrollo del espíritu, entre el espíritu subjetivo y el absoluto. «En este último punto se separa el concepto de espíritu objetivo aquí desarrollado del de Hegel. Al ponerse en lugar de la razón universal de Hegel la vida en su totalidad, la vivencia, la comprensión, la conexión histórica de vida, el poder de lo irracional en ella, surge el problema de cómo sea posible la ciencia de la historia. Para Hegel no existía este problema» (*GS*, VII; OC, 8, 176). En los primeros años del siglo, Dilthey se había ocupado intensamente de Hegel, especialmente de su obra de juventud. En 1905 publicó *La historia del joven Hegel.*

[94] Como se ve, pues, también elementos que Hegel incluía en el espíritu subjetivo y en el absoluto.

[95] Cfr. en este punto, de H-G. GADAMER, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, *Gesammelte Werke*, 9, p. 400-441 (trad. esp. en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, pp. 67-133).

[96] Pues, efectivamente, es la interpretación histórica, la que es capaz de hacerse cargo de la historicidad del comprender mismo y de su objeto, la que puede descubrir una conexión superior, a la que Dilthey se dirige a continuación

[97] Recuérdese cómo, en la época helenística primero y en el Renacimiento después, la hermenéutica surge con la conciencia de distancia y de pérdida respecto a un tiempo pasado.

[98] Y con ello, ya podría llegar también la crítica.

[99] La inducción como vía de conocimiento sólo puede proporcionar, efectivamente, probabilidad, pero nunca certeza. Téngase en cuenta que, en el siglo XIX y hasta entrado el XX, la inducción gozaba de buen predicamento entre los positivistas, y era considerada «oficialmente», baste recordar a Mill, como el método científico.

[100] Es decir, no es la intención del autor –«el que efectúa»– respecto a su obra –«lo efectuado»– lo que interesa, sino la totalidad estructurada que esta obra es ya por sí misma, en toda su autonomía.

[101] Dilthey era muy consciente de que, aunque una cierta afinidad o de simpatía puede ser útil para apreciar una obra de arte, es como tal irrelevante. Es el sujeto mismo quien tiene que verse involucrado en su totalidad, independientemente de su condición de partida; por eso el arte es universal (cfr. *GS*, V, 277): «Cuando estamos sentados ante un escenario, no sólo representamos, no sólo percibimos: revivimos los estados anímicos. Y esta participación íntima no brota de las relaciones de nuestros propios intereses con lo que ocurre en el proscenio. La referencia a lo que nos pueda salir ahí al encuentro no contiene el fundamento de nuestros movimientos anímicos. Ocurre lo contrario. Cuando se hace valer esta relación, le da a este comprender reproductor (*nachbildend)* un añadido más brutal y vigoroso que cruza y perturba su pausado fluir».

[102] Dilthey evita cualquier atisbo de psicologismo, sobre todo a partir de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900), cfr. también «De modo que el objeto con el que, en principio, tiene que habérselas la historia de la literatura o la poesía es totalmente diferente de los procesos psíquicos en el poeta o sus lectores. Lo que aquí se realiza en una conexión espiritual que aparece en el mundo sensible y que comprendemos por el retroceso desde éste» (*GS*, VII, 85).

[103] Es decir, la cercanía ideológica o psicológica al autor o a un texto puede ayudar a comprenderlo, pero no es en absoluto imprescindible.

[104] Ricardo III. El ejemplo no es casual. Como muchos alemanes de su época, Dilthey era un ferviente admirador de Shakespeare, sobre quien escribió algunos estudios. En una carta de 1860 escribe de sus años de estudiante: «Con qué devoción me sentaba yo entonces en el teatro, analizaba los caracteres de las obras de Shakespeare» (*Der junge Dilthey*, p. 114).

[105] Poesía e historia son también los dos ejes en los que se mueve la hermenéutica contemporánea (sobre todo Gadamer y Ricoeur) como medios privilegiados de experiencia. Cfr., sin embargo, Aristóteles, que privilegiaba la poesía frente a la historia, limitada ésta a «lo que había sido», y por tanto a lo particular, mientras que la poesía trata también «lo que hubiera podido ser».

[106] A pesar de ser hijo de un pastor protestante, y de sus largos estudios de Teología e historia eclesiástica, Dilthey no era, ni mucho menos, un temperamento religioso.

[107] Podría referirse a los neokantianos, o a Husserl, con quien durante sus últimos años de vida, en correspondencia epistolar, mantenía diferencias precisamente a propósito de la importancia de la historicidad humana. Para el fundador de la fenomenología, la insistencia en lo histórico que caracterizaba a Dilthey podía llevar al escepticismo y el relativismo.

[108] La idea es ya de Schleiermacher: «Hermenéutica y crítica, ambas disciplinas filológicas, ambas preceptivas, se corresponden mutuamente, porque el ejercicio de la una presupone el de la otra» (1995, p. 71). Por crítica se entiende «el arte de enjuiciar correctamente la autenticidad de los escritos y los pasajes, y constatarla con número suficiente de testimonios y datos» *(ibídem)*.

[109] Tales teorías de la creación artística son, obviamente, las de la estética prekantiana del XVIII.

[110] Cfr. el final del ensayo sobre el «Surgimiento de la hermenéutica».

EPÍLOGO

Dilthey y la hermenéutica

HANS-ULRICH LESSING

No cabe duda de que uno de los procesos más notables de la reciente historia científica es el ascenso observable en la hermenéutica, la cual, de ser una disciplina auxiliar, técnico-filológica, de la teología, la jurisprudencia y la filología, ha llegado a convertirse en una auténtica orientación filosófica que se cuenta entre las pocas corrientes dominantes internacionalmente en el pensamiento. Esta asombrosa carrera de la hermenéutica va asociada, sobre todo, al nombre de Hans-Georg Gadamer, cuya obra principal, *Verdad y método* (1960), ha contribuido decisivamente a que se establezca y afiance el pensar hermenéutico.

El intento, por Gadamer, de una fundamentación de la «hermenéutica filosófica» se entiende como una superación de la que él, con intención crítica, llama hermenéutica «tradicional», clásica, orientada sobre todo a lo metodológico, en dirección a una teoría hermenéutica global que él, enfáticamente, califica de «filosófica». Por eso, Gadamer deja de concebir el comprender –según la tradición– como un método de las ciencias del espíritu y, enlazando con Heidegger, lo considera el modo ontológico originario del ser-ahí humano mismo. Con lo cual, la hermenéutica, deja de ser una técnica del comprender, esto es, un lugar de reflexión metodológica sobre los procesos practicados en las ciencias del espíritu en cuanto

ciencias interpretativas, para convertirse en una discusión fundamental y un análisis de posibilidades esencialmente humanas.

La nueva reflexión radical-ontológica de Heidegger –en su obra principal *Ser y Tiempo* (1927)– se planteaba la tarea de esclarecer las estructuras fundamentales del ser-ahí recurriendo a una analítica transcendental de éste, consiguiendo así despejar el carácter de proyecto (*Entwurfscharakter*) del comprender. La problemática del comprender quedó así reconducida a la peculiaridad esencial del ser humano y, por así decirlo, anclada en la ontología, o mejor dicho, en la ontología fundamental. Gadamer, al entroncar en su hermenéutica filosófica con la «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger, intenta romper –tal es el tenor de su crítica– la constricción, constatable en la hermenéutica tradicional, del horizonte en que se plantea el problema de la comprensión, y transcenderla en dirección a teoría hermenéutica abarcante de la experiencia humana orientada según el modelo de la conversación.

Esta actualización de la hermenéutica tuvo lugar inicialmente en el ámbito de lengua alemana, pero se hizo luego efectiva internacionalmente y no quedó restringida a la filosofía, sino que irradió hasta las ciencias sociales y del espíritu. A resultas de ello, creció también un nuevo interés por la historia del pensamiento hermenéutico. Al anclar Gadamer la comprensión en las estructuras humanas fundamentales, su elaboración crítica de la hermenéutica tradicional, orientada metodológicamente, su crítica del concepto de ciencia y objetividad del historicismo, tenía forzosamente que convertir en objeto de atención a alguien como Wilhelm Dilthey, el filósofo de la Escuela Histórica, cuya intención sistemática se centraba en una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, en la justificación de una metodología («hermenéutica») autónoma para estas ciencias.

Ahora bien, en el contexto de este trabajo con la historia de la hermenéutica, intensificado en los últimos años, Dilthey suele aparecer como un «clásico» de la hermenéutica tradicional, quedando así reducido al papel de un mero pionero precursor de la hermenéutica filosófica, vale decir, de la filosofía hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Pero este modo de ver, inspirado por Gadamer, y que puede resultar plausible a primera vista, es más que problemático, y supone una reducción decisiva de los logros filosóficos de Dilthey y de su contribución al pensamiento hermenéutico.

Por otro lado, sin embargo, las dificultades para caracterizar adecuadamente esta contribución de Dilthey no son tampoco pequeñas. Empezando porque, como ya se ha hecho notar ocasionalmente con anterioridad, el concepto de «hermenéutica» apenas juega un papel decisivo en el proyecto diltheyano de una fundamentación epistemológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu, en tanto que ciencias de la realidad socio-histórica, y las reflexiones «hermenéuticas» en sentido estricto, esto es, los ensayos que se esfuerzan por penetrar teóricamente el fenómeno del comprender, son más bien marginales en comparación con la gigantesca extensión de su obra. Se añade a ello que Dilthey jamás se llamó a sí mismo «hermeneuta», ni caracterizó su fundamentacion como «hermenéutica». Del concepto de hermenéutica no irradiaba para él ningún tipo especial de atractivo; era un concepto que –como mandaba la tradición– permanecía para él asociado con la técnica del comprender o de la interpretación de lo transmitido por escrito.

Al ponderar el significado de Dilthey para la evolución del pensar hermenéutico, no sólo debe considerarse su contribución a la hermenéutica en el sentido más estrecho de una teoría del método de interpretación en las ciencias del espíritu; antes bien, es mucho más decisivo la aportación de Dilthey a la hermenéutica en un sentido mucho más lato, que hoy ya se ha hecho habitual. Nos estamos refiriendo a su desarrollo de una filosofía «hermenéutica» de la vida como fundamento de la justificación que se perseguía para las ciencias del espíritu. Esta filosofía puede caracterizarse como hermenéutica en tanto que en ella (dicho brevemente) la «vida» (en cuanto fundamento y objeto de conocimiento de las ciencias del espíritu) debe ser comprendida desde sí misma; con otras palabras: en tanto, pues, que los principios conocidos de la interpretación de textos, como, por ejemplo, el llamado «círculo hermenéutico», se transfieren al análisis filosófico de las estructuras fundamentales de la vida.

Dilthey resulta relevante para la historia de la hermenéutica en más de un respecto: fue su primer historiador de importancia, fue célebre por su práctica de la interpretación y, no en última instancia, fue el fundador de una filosofía «hermenéutica» de las ciencias del espíritu basada en una filosofía de la vida hermenéutico-histórica. La fundamentación que Dilthey pretendía aquí era «hermenéutica» en un sentido que sobrepasa el significado tradi-

cional, porque en ella –dicho muy brevemente– la comprensión no juega un papel meramente metodológico, sino que adopta un *status* fundamental, casi transcendental. Dentro de esta hermenéutica, en un sentido más amplio, más abarcante, filosófico-universal, encuentra igualmente su lugar sistemático la hermenéutica en sentido estricto, esto es, la teoría del comprender propio de las ciencias del espíritu.

Con su «filosofía de la vida», en la que se ha visto con razón una fundación de una hermenéutica filosófica, inaugura Dilthey la vía a los heterogéneos y diversos intentos de un filosofar «hermenéutico», asociados, entre otros, a nombres como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Paul Ricoeur, Hans Lipps, Georg Misch, Otto Friedrich Bollnow y Otto Pöggeler.

En la obra de Dilthey se muestra, pues, una referencia múltiple a la hermenéutica, a saber: histórica, práctica y teórica en sentido estricto y en sentido amplio.

En lo que sigue, se tratará de iluminar con más precisión esta compleja relación de Dilthey con la hermenéutica. Se persigue con ello corregir esa extendida y unilateral concepción, según la cual debe verse a Dilthey como un clásico de la hermenéutica «tradicional» y, por ende, mero precursor de la hermenéutica «filosófica» inaugurada por Heidegger. Con este fin, se someterá a una consideración más profunda su contribución a la historiografía de la hermenéutica, a la formación de la teoría hermenéutica en sentido estricto (como teoría de la comprensión), y a la teoría hermenéutica en sentido amplio (como fundación de una filosofía hermenéutica de las ciencias del espíritu); sin pretender con ello agotar por completo los motivos hermenéuticos en el pensar de Dilthey. Por motivos de espacio, se hace preciso dejar de lado la abarcante praxis hermenéutica de Dilthey, ya célebre durante su vida, dirigida a obras de literatura, de filosofía, de ciencias del espíritu y de la música; un análisis adecuado de sus múltiples trabajos interpretativos, biográficos y de historia del espíritu requeriría una investigación aparte.

1. Dilthey como historiador de la hermenéutica

La primera contribución importante de Dilthey a la hermenéutica se encuentra en sus trabajos sobre la historiografía de

la hermenéutica; especialmente, su escrito temprano sobre la hermenéutica de Schleiermacher y sus predecesores hacen de Dilthey un clásico de historiografía hermenéutica.

Accedió por primera vez a ella con el temprano estudio de Schleiermacher. Después de trasladarse a la universidad de Berlín, el estudiante de teología Dilthey –había pasado antes tres semestres en Heidelberg– se dedica a temas relativos a la historia de la Iglesia. Pero, además de estos estudios sobre la historia de los primeros sistemas de historia eclesiástica, va tomando cada vez más importancia para él su trabajo con la obra del teólogo y filósofo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Posiblemente a comienzos de 1853, entra en contacto con el pastor Ludwig Jonas, yerno y albacea literario de Schleiermacher, y obtiene, gracias a él, acceso a la obra póstuma de Schleiermacher.

Tras la muerte de Jonas en 1860, Dilthey continúa la ya iniciada edición de las cartas de Schleiermacher, y participa en un concurso convocado por la Fundación Schleiermacher. El tema de su trabajo rezaba: «El mérito particular de la hermenéutica de Schleiermacher debe ser iluminado comparándolo con otras elaboraciones más antiguas de esta ciencia, a saber, las de Ernesti y Keil».

Resulta muy iluminadora para nuestro contexto una carta dirigida a su padre, predicador en la corte, donde Dilthey explica el planteamiento e incluso –lo que es muy significativo para la historia conceptual y de la recepción de la hermenéutica– el significado mismo del concepto «hermenéutica». Ésta es –según refiere Dilthey– la teoría de la comprensión de obras escritas (no sólo la Biblia). De acuerdo con sus palabras, es una ciencia que habría ocupado un amplio espacio anteriormente, particularmente en referencia a la Biblia, y que, con Schleiermacher, se habría constituido como una ciencia filosófica general (cfr. J, 104). Es digno de notarse, en todo caso, y no debe olvidarse, que Dilthey –cien años antes de la publicación de *Verdad y método*, que ha desatado un uso inflacionario de la palabra hermenéutica– se vea obligado a explicarle a su padre, un teólogo evangélico, el sentido de concepto «hermenéutica», y la importancia de Schleiermacher para la historia de esta disciplina.

El extenso estudio del joven estudiante, impresionante por su erudición, gana el premio, pero no se publica en vida de Dilthey; esto sólo ocurrirá en el volumen XIV de sus *Gesammelte Schriften*,

en el contexto de una reconstrucción del segundo e inconcluso tomo de su monumental biografía de Schleiermacher (XIV, 595-787).

Con este escrito premiado, que sólo se hizo célebre medio siglo después de la muerte de su autor, estableció Dilthey un paradigma de la historiografía de la hermenéutica que –aun con las correcciones necesarias– ha podido seguir considerándose válido hasta muy recientemente.

El inicio del escrito premiado sobre la historia temprana de la hermenéutica protestante lo recogió Dilthey unos decenios más tarde en su tratado *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII* (1892/1893) (II, 115-136). En el volumen *Der junge Dilthey* (1933), una conocida colección de sus primeras cartas y diarios, puede encontrarse un pequeño esbozo del escrito sobre la hermenéutica de Schleiermacher, escrito que, por cierto, Dilthey consideraba una polémica crítica con éste.

Pero la principal aportación de Dilthey a la historia de la hermenéutica viene representada por su pequeño estudio *El surgimiento de la hermenéutica*, publicado en este volumen. Durante decenios, este escrito ha sido la fuente canónica de información sobre la historia de la hermenéutica.

Finalmente, entra dentro del contexto de sus investigaciones sobre historia de la hermenéutica una conferencia –todavía inédita– que Dilthey pronunció ante la Academia de las ciencias de Berlín, en febrero de 1897, sobre la hermenéutica de Baumgarten y Semler.

El escrito premiado de Dilthey está dividido en tres secciones. En la primera («La hermenéutica antes de Schleiermacher»), presenta Dilthey los comienzos de la hermenéutica protestante en Matthias Flacius Illyricus en el siglo XVI, y sigue luego el desarrollo posterior hasta la doctrina hermenéutica del discípulo de Schelling Friedrich Ast.

En la segunda sección («La hermenéutica de Schleiermacher después de su surgimiento»), Dilthey investiga la génesis de la hermenéutica de Schleiermacher, la influencia de Fichte en las primeras investigaciones hermenéuticas de éste, su relación con Friedrich Schlegel y la aplicación del método hermenéutico a la filología.

La tercera sección («Exposición comparada de la hermenéutica de Schleiermacher con los sistemas más antiguos») contiene, finalmente, una incisiva presentación del intento de Schleierma-

cher por alcanzar una teoría hermenéutica, refiriéndose constantemente a los esbozos previos de una doctrina hermenéutica.

En su ensayo sobre *El surgimiento de la hermenéutica*, Dilthey persigue, con soberana mirada, la evolución de la hermenéutica desde los primeros ensayos de interpretación técnica de los poetas en la Grecia clásica, la constitución de la hermenéutica en el contexto de la exégesis bíblica, sobre todo en Flacius, los primeros intentos de establecer una hermenéutica universal en Georg Freidrich Meier, hasta su maduración en la concepción de Schleiermacher.

Este tratado de Dilthey merece atención, no sólo porque es un profundo conocedor de la materia quien presenta las grandes líneas de la historia de la hermenéutica, sino también porque es la primera vez que Dilthey se manifiesta a propósito del concepto de comprensión, explicando la importante función de la hermenéutica en el contexto de su fundamentación de las ciencias del espíritu.

Dilthey empieza colocando el tratado en el contexto inaugurado con su ensayo sobre la individualidad, y se plantea la «cuestión del conocimiento *científico* de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general» (p. 21). Cuestión decisiva tanto para la acción cotidiana del ser humano como para la práctica de las ciencias del espíritu, pues éstas, sobre todo la historia y la filología, se basan en que la «comprensión posterior de lo singular puede ser elevada hasta la objetividad» *(ibídem)*.

También las ciencias sistemáticas del espíritu, que derivan leyes sobre la base de una captación objetiva de lo singular, siguen dependiendo de los procesos de comprensión e interpretación. Por eso puede afirmar Dilthey que tanto las ciencias históricas del espíritu como las sistemáticas están sujetas, para la seguridad de sus resultados, a que sea «posible elevar la comprensión de lo singular a la *validez universal*» (p. 23).

Con ello, la hermenéutica, «disciplina de la comprensión de manifestaciones de la vida fijadas por escrito» se convierte en «un importante eslabón entre la filosofía y las ciencias históricas, una parte capital en la fundamentación de las ciencias del espíritu» (p. 79). Su tarea no consiste solamente en esclarecer, con intenciones prácticas, el procedimiento de la interpretación filológica y sus condiciones, sino que, sobre todo, como expresamente

dice Dilthey, «frente a la constante irrupción de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el ámbito de la historia, debe fundamentar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la cual se basa toda la seguridad de la historia».

En este tratado, Dilthey concibe la comprensión de lo individual según el modelo de la reproducción *(Nachbildung)*. Puesto que la existencia extraña sólo nos es dada por «hechos sensibles», es decir, gestos, sonidos y acciones, «desde fuera», a través de la «percepción exterior», hace falta un proceso de reproducción de lo que se ha dado sensiblemente del modo indicado, por medio de lo cual se complemente lo interior. Esta complementación se lleva a cabo como transferencia de la «propia vitalidad» del intérprete. Se halla detrás de esta concepción, entonces, el modelo de la «deducción por analogía», que con tanto éxito criticó Max Scheler, y que Dilthey aplicó en otros contextos, sobre todo en sus grandes tratados de fundamentación de una psicología descriptiva, las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica,* y en el mencionado tratado sobre la individualidad.

En este contexto teórico, Dilthey piensa la comprensión de un estado anímico ajeno como si se llevara a cabo una deducción por analogía. El que comprende, deduce de un proceso externo dado, en virtud de la semejanza con procesos que él sabe vinculados, por la contemplación de sí mismo, a procesos conocidos internos, la existencia de un estado interno semejante en la vida anímica ajena. La comprensión se basa, pues, en el enlace de las percepciones internas y externas.

Con esta orientación de la comprensión al discutido modelo de la deducción por analogía, el concepto de comprensión de Dilthey corre el riesgo de caer en el psicologismo. Se ve ya en su definición del concepto de comprender. Este es, en el tratado sobre la hermenéutica, el proceso por el que «a partir de signos dados exteriormente» se reconoce algo interior, o bien, lo que todavía es más significativo, «proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación» (p. 27).

Esta comprensión alcanza –añade Dilthey– «desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica* de la Razón». Ya sea en documentos, monumentos, obras musicales o textos, en acciones, en estructuras económicas u ordenaciones políticas, siem-

pre nos habla –como dice Dilthey–, no sin énfasis, «el mismo espíritu humano», y hace falta la interpretación.

Ésta es definida por Dilthey como «la comprensión técnica de manifestaciones vitales fijadas por escrito», y la hermenéutica, la «ciencia hermenéutica», es la «disciplina de la interpretación de monumentos escritos» (p. 33).

Desde luego, existe también un arte de la interpretación de productos de las artes plásticas, pero como, según Dilthey, lo interior humano, encuentra una «expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible», sólo en el lenguaje, en textos, el arte de comprender tiene su centro en «la exégesis o interpretación de los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura» (p. 31).

Dilthey proclama así la primacía de la interpretación psicológica, y la fundamenta con el argumento, de tonos más que optimistas, de que, a diferencia de las acciones, sobre cuyos motivos pueden engañarse los intérpretes, o incluso ser engañados intencionadamente por los agentes, la obra del gran hombre religioso, el poeta, el descubridor o el filósofo, no puede ser nunca más que «la verdadera expresión de su vida anímica» (p. 33).

Más de un lector actual encontrará obsoleta la confianza y el optimismo de Dilthey sobre la posibilidad de una interpretación objetiva, expresada también en esta enfática confesión: «en esta sociedad humana, llena de mendacidad, una obra semejante es siempre verdadera y, a diferencia de cualquier otra manifestación realizada en signos fijados, es siempre, de por sí, susceptible de una interpretación objetiva y completa» (pp. 31-33).

2. La teoría de la comprensión de Dilthey

Dilthey desarrolla una teoría más diferenciada, o mejor, una «fenomenología» del comprender en su tratado sobre «La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales», presentado en este volumen. En este breve texto, distingue formas diversas de comprensión, que se diferencian sobre la base de las diversas clases de las llamadas «manifestaciones de la vida», a las que se dirige en cada caso el proceso interpretativo.

Dilthey define las «manifestaciones de la vida» como expresiones de algo espiritual que aparecen en el mundo sensible, esto

es, son captables por la percepción, y que le hacen posible al que comprende reconocer lo espiritual que subyace a ellas, sin que tenga importancia si tales expresiones –con intención o no– son portadoras de un sentido por comunicar.

Se pueden distinguir tres clases de tales manifestaciones de la vida: primero la clase de los conceptos, los juicios y construcciones mayores del pensamiento. Dilthey piensa aquí en los «componentes de la ciencia», cuya característica fundamental reside en la constancia de su significado. Como la comprensión de estas manifestaciones se dirige meramente a su contenido mental, el cual sigue siendo idéntico, independientemente del contexto de tiempo y espacio en que aparezca, la comprensión es, en este caso «aquí más perfecta que en la referencia a cada manifestación vital». Si bien es cierto que no hay aquí indicaciones de las «particularidades de la vida» (p. 157) en las que ha surgido la manifestación respectiva.

La segunda clase de manifestaciones de la vida son las acciones. Ciertamente, estas no han brotado de «la intención de comunicar algo», pero está dada en ellas la finalidad de la acción. En esta medida, la referencia de la acción a lo espiritual (el motivo), que se expresa en ellas, es «regular, y permite que se hagan suposiciones verosímiles sobre eso espiritual». A fin de evitar interpretaciones demasiado cortas o unilaterales, es necesario, en todo caso, investigar con más detalle la situación particular de la que se sigue la acción y a la que apunta, así como el trasfondo anímico respectivo que motiva la acción.

La tercera clase, finalmente, la constituyen las llamadas «expresiones de vivencias». En la expresión de vivencia –al contrario que la clase de los juicios y de las acciones– existe una relación particular, «una relación particular entre ella, la vida de la que brota y la comprensión que produce». Esta relación particular se revela –como Dilthey enfatiza– en que la expresión de vivencia contiene más de la conexión anímica que la produce que lo que pudiera suministrar cualquier introspección u observación de sí mismo. Esto significa que la interpretación de las expresiones de vivencia puede revelarle al que comprende más de la conexión anímica del interpretado que lo que éste pudiera averiguar sumergiéndose en sí mismo.

Las expresiones de vivencia alcanzan un significado particular para las ciencias del espíritu porque en ellas se abre un ámbi-

to espiritual cuya interpretación no se ve afectada por intereses prácticos, cambios de punto de vista, etc. En las grandes obras de la literatura y la filosofía, en las que algo espiritual se desprende de su creador, encontramos un territorio «en el que se acaba el engaño». Pues «ninguna obra de arte grande de veras puede, de acuerdo con las relaciones que aquí dominan, y que habremos de desarrollar más adelante, querer simular una enjundia espiritual extraña a su autor; más aún: no quiere decir absolutamente nada de su autor. De veras en sí, se yergue ahí fijada, visible, permanente, y con ello se hace posible una comprensión técnica segura de ella» (p. 159).

Lo decisivo, pues, es que en estas grandes obras literarias y filosóficas nos enfrentamos a un contenido espiritual autónomo, desprendido de su autor. Estas obras no dicen ya nada del autor, de su individualidad y del contexto anímico que subyace a su producción; en esta medida, el comprender no se dirige a la conexión de vivencias en el autor que la haya producido, sino que capta la obra como producto espiritual autónomo. No funciona ya la comprensión «psicológica» que desvela la vida anímica ajena según el esquema de deducción por analogía, sino que se abre el dominio de una comprensión auténticamente «hermenéutica».

Dilthey distingue entonces entre las formas «elementales» y «superiores» del comprender. Las primeras brotan de «los intereses de la vida práctica» (p. 163). Apuntan a interpretar manifestaciones individuales de la vida (conceptos, juicios, gestos, ademanes o acciones), y pueden presentarse, desde un punto de vista lógico, en la forma de deducciones por analogía. La base de estas deducciones la constituye la «relación regular» entre la respectiva manifestación de la vida y lo expresado en ella. No tiene aquí lugar ningún retroceso al conjunto de la conexión anímica.

La relación fundamental en el ámbito del comprender elemental la determina Dilthey como relación de la expresión a lo expresado en ella. No hay, pues, ninguna «deducción del efecto a la causa» (p. 165). La manifestación de la vida, en esta medida, no es atribuida a algo que la cause, sino que es mera portadora de un «contenido de sentido».

Resulta significativo para la posterior discusión hermenéutica que Dilthey introduzca aquí el concepto de «espíritu objetivo», una fórmula de Hegel que en Dilthey queda, por así decirlo, desprovista de metafísica, experimentando un cambio de significa-

do casi completo. Por espíritu objetivo entiende Dilthey –Nicolai Hartmann hablará luego, con una intención semejante, de «espíritu objetivado»– «las múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos» (p. 165). Este ámbito abarca los diferentes estilos de vida objetivados o formas de trato social, así como los sistemas culturales históricamente formados del derecho, la moralidad, la religión, el arte o la ciencia. Lo decisivo es que este mundo del espíritu objetivo, este «medio irrebasable de solidaridades», en el que se nace y del que no se puede escapar, se revela como la esfera «en la que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales» (p. 167).

Se hace aquí claro que Dilthey ya no utiliza el modelo psicológico de la comprensión con un esquema de deducción por analogía que lleve de la propia economía de vivencias a lo «interior» de la vida anímica ajena, sino que, antes bien, recurre a la intelección «hermenéutica» de lo que ya estaba desde siempre encajado en el orden articulado del espíritu objetivo. Este «amplio campo» de estructuras de sentido siempre vinculantes, que abarcan desde las formas profanas de saludarse hasta las interpretaciones religiosas del sentido, hace posible la comprensión elemental de las manifestaciones de la vida.

Mientras que en las formas elementales de la comprensión se razona de la expresión a lo expresado, las formas superiores se distinguen porque en ellas encontramos, al menos en parte, una relación fundamental totalmente diferente.

Las formas superiores surgen primariamente en el trato práctico social, cuando la distancia entre una manifestación de la vida que haya que comprender y el que comprende se revela demasiado grande, resultando aspectos inseguros en el proceso de comprensión, de modo que se hace necesario, o bien servirse de manifestaciones de la vida que sirvan de complemento, o retrotraerse a una «conexión total de la vida», a fin de eliminar esos aspectos inseguros.

Por otro lado, y por diferentes razones, puede ser necesario captar lo interior de nuestros semejantes, sus capacidades y los rasgos de su carácter. La relación fundamental que subyace a estas formas de la comprensión se transforma, de relación entre la expresión y lo expresado, en relación «entre la multiplicidad de las manifestaciones de la vida de la otra persona y la conexión in-

terna que le subyace» (p. 175). Considerado lógicamente, hay, entonces, un «razonamiento inductivo que va de las diversas manifestaciones de la vida al conjunto de la conexión vital» *(ibídem)*. La relación fundamental es aquí la de «lo efectuado a lo que efectúa». Este comprender, basado en la intelección psicológica de la relación psyche-medio, no puede llegar a ninguna certeza definitiva, sino sólo reclamar una cierta probabilidad para sus resultados, bien que esa probabilidad es siempre susceptible de ser aumentada.

Cierto es que esta relación fundamental de lo efectuado a lo que efectúa determina, según Dilthey, sólo una parte del comprender superior; pues también un ámbito muy significativo del comprender superior se basa «en la relación de la expresión y lo expresado». Esto es cierto, por ejemplo, para el amplio campo de las creaciones espirituales. En él, el comprender «se endereza, en muchos casos, únicamente a la conexión en la que las partes singulares de una obra, tal como se conciben sucesivamente, constituyen un todo» (p. 177), y así, –podría completarse– la captación de lo que efectúa, esto es, de la conexión vital productiva del autor, resulta totalmente irrelevante. Dilthey aboga decididamente por la autonomía de esta forma de comprensión, pues, la considera de gran importancia para nuestro saber del mundo espiritual. El intento de captar comprensivamente la relación entre la creación y el creador mismo sólo llegará cuando se entienda la obra de arte en su estructura autónoma como relación de expresión y lo espiritual expresado. Ambas intenciones comprensivas son realizaciones con dignidad y derecho propios, no deben confundirse en lo que se refiere a su diferente intención y estructura lógica.

Las formas de la comprensión distinguidas hasta ahora, que tienen su base en las formas elementales, poseen un carácter común en que «a partir de manifestaciones dadas, por un razonamiento inductivo, hacen que se comprenda la conexión de un todo» (p. 177). Esta conexión es, o bien el contenido espiritual de una obra más compleja, o la conexión anímica que ha producido una cantidad de manifestaciones de la vida. Según ello, la relación fundamental que determina aquí este «proceso de afuera adentro» constitutivo del comprender, es o bien «la de la expresión a lo expresado», o –en la mayoría de los casos– «de lo efectuado a lo que efectúa».

Hay finalmente un último momento que culmina la determinación de las formas superiores del comprender y las demarca respecto a las elementales. Mientras que éstas tienen por objeto siempre una manifestación aislada, en las formas superiores, el comprender «a partir de la recopilación inductiva de lo dado conjuntamente en una obra o en una vida, concluye una conexión en una obra o una persona, una relación vital» (p. 179).

Puesto que –como Dilthey pudo mostrar en otro lugar– el individuo es un valor en sí mismo en el mundo espiritual, es incluso el único valor en sí mismo, el individuo no interesa como «un caso de lo universal humano», sino como un «todo individual». En esta comprensión de la persona, de lo individual, a la que se abre «el reino de los individuos, que abarca a los seres humanos y sus creaciones» (p. 179), ve Dilthey «el logro más propio del comprender para las ciencias del espíritu».

Lo decisivo para las formas superiores es, pues, la intención de captar «una conexión de vida en lo dado» (p. 185). La condición para ello es, según Dilthey, la posibilidad de «transponerse», o bien, de la «transferencia del propio sí-mismo a un complejo dado de manifestaciones vitales». Dilthey explica esto a propósito de la interpretación de un poema, en que, por el retorno a la propia vivencia del intérprete, cada verso, a través de la conexión interna de la vivencia de la que parte el poema, es vuelto a transformar en vida, esto es, por así decirlo, se revitaliza una conexión de vivencia objetivada en un poema por el proceso de la interpretación en el lector. Pero no se vuelve a vivir, claro está, la vivencia real del poeta –lo cual sería volver a caer en el psicologismo–, sino el proceso de vivencias «ideal», a la segunda potencia, por así decir, que productor lírico ha objetivado en su poema, en virtud de una realidad vivencial propia que, sin embargo, se sustrae al intérprete de esta conexión.

Esta transposición constituye la base del, según Dilthey, «modo supremo en el que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender –reproducir o revivir», que le caracteriza como «una creación en la línea del acontecer mismo» (p. 187). El significado del revivir para la apropiación del mundo espiritual es claro, pues por el revivir se inaugura «un amplio reino de posibilidades» que, si no, le estaría cerrado al ser humano en la «determinación de su vida efectiva». Reviviendo procesos históricos,

la comprensión –Dilthey lo muestra muy intuitivamente al revivir la vida religiosa en la época de Lutero–, el «hombre [moderno], atado y determinado por la realidad de la vida» (p. 191), es transpuesto en libertad.

3. La hermenéutica y la fundamentación de las ciencias del espíritu

La práctica, que hemos mencionado más arriba, de calificar a Dilthey de «clásico» de la hermenéutica es de fecha reciente. Anteriormente, esto es, al comienzo de su fama, la cual, por otra parte, vio la luz muy tarde, Dilthey pasaba por ser, en primer lugar, un «sutil» intérprete de grandes poetas y de sus obras, así como un relevante historiador de la cultura, que se había ocupado en sus libros y tratados extensos de importantes figuras de la historia del espíritu (Schleiermacher, Hegel, Spinoza, Hobbes, entre otros), así como de varias épocas de la historia de la filosofía y de la ciencia, desde los presocráticos hasta hoy. Aparte de ello, Dilthey disfrutaba del reconocimiento de haber sido fundador de una psicología «descriptiva y analítica», no orientada por las ciencias de la naturaleza. En cambio, apenas podía hablarse de que existiera públicamente una conciencia de su valor como filósofo sistemático. Esta es la imagen de Dilthey que Heidegger reproduce irónicamente en *Ser y Tiempo* (1927) y que siguió siendo habitual durante decenios.

Como ya hemos mencionado, la hermenéutica en sentido estricto, entendida tradicionalmente, como «técnica de la interpretación de documentos escritos», apenas ocupa lugar en el proyecto originario que Dilthey tenía de una fundación de las ciencias del espíritu. En el aspecto filosófico, Dilthey tampoco se tenía a sí mismo por «hermeneuta»; para él, la hermenéutica no dejaba de ser una técnica de la comprensión, y él mismo apenas habría calificado de «hermenéutica» su empresa de fundación de las ciencias del espíritu.

Sin embargo, hay razones para caracterizar su proyecto sistemático como «hermenéutico» en un sentido amplio, habitual hoy día; tanto más cuanto que Dilthey llega a reconocer el significado fundamental del problema de la comprensión para la fundamentación de las ciencias del espíritu, por lo cual –como he-

mos mostrado– la hermenéutica se convierte en un componente esencial de la buscada fundamentación filosófica.

Es en esta ligazón del problema hermenéutico con una filosofía de las ciencias del espíritu donde hay que ver –junto a la teoría elaborada que ya hemos presentado, o fenomenología del comprender– la principal contribución de Dilthey a la formación de la teoría hermenéutica. Que el «motivo hermenéutico» resulte fructífero para el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu es el pensamiento más propio de Dilthey, su aportación sin duda más significativa a la filosofía de las ciencias del espíritu y a la filosofía en general.

Esta fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, una «Crítica de la razón histórica», según la llama él, es el principal proyecto sistemático de Dilthey, una empresa que le acompañará y le robará el aliento durante toda su vida científica. Todos los trabajos sistemáticos de Dilthey se refieren directa o indirectamente a este gigantesco proyecto global que, ciertamente, no llegó a concluir nunca.

Dilthey quería realizar esta fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu en su obra principal, la *Introducción a las ciencias del espíritu*, cuyo primer y único volumen apareció en 1883. La *Introducción* era resultado del trabajo de casi veinte años; los primeros esbozos de una teoría de las ciencias del espíritu se remontan a mediados de los años sesenta. Dilthey siguió con el proyecto de la *Introducción* desde comienzos de los años ochenta hasta mediados de los noventa. Pertenece, pues, a su época creativa «central».

La intención de Dilthey en la *Introducción* era fundar las ciencias del espíritu lógica, epistemológica y metodológicamente en la figura establecida por la Escuela Histórica. Su objetivo era asegurar la autonomía metodológica de este grupo de ciencias frente al positivismo francés (A. Comte) y el empirismo inglés (J. S. Mill, H. Th. Buckle). Ello debía tener lugar a través de una investigación lógico-epistemológica de los fundamentos del conocimiento en las ciencias del espíritu. Para ello, Dilthey pretendía remontarse en su teoría del conocimiento hasta «el hombre total, en la multiplicidad de sus fuerzas», hasta «el ser volente, sintiente y representante» (*GS*, I, xviii); a fin de superar el intelectualismo y la ahistoricidad de las teorías clásicas del conocimiento (racionalismo, empirismo, filosofía transcendental), y resolver así

las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento, que él, separándose por lo demás de las formas tradicionales, llamaba «*Selbstbesinnung*».

Según la concepción de Dilthey, la obra total debía constar inicialmente de dos tomos; luego, incluso de tres. El tomo primero, publicado, consta de dos libros: el primero, introductorio *(Panorama de la conexión entre las diversas ciencias del espíritu, exponiéndose la necesidad de una ciencia que las fundamente),* desarrolla un sistema de las ciencias del espíritu (partiendo de la psicología como ciencia base, hasta llegar a las ciencias del espíritu sistemáticas y la ciencia histórica), ofrece un panorama de los fundamentos metodológicos de las ciencias del espíritu, contiene una crítica de la filosofía de la historia y de la sociología positivista, y acaba esbozando y justificando el plan de una fundamentación metodológica de estas ciencias. El segundo libro *(La metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu. Su dominio y caída),* ofrece una «fenomenología de la metafísica», una exposición histórica global y una crítica de una fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu, desde los presocráticos hasta el surgimiento de la moderna ciencia de la naturaleza.

La fundamentación sistemática, propiamente dicha, debía venir en el volumen 2, para el que Dilthey había previsto cuatro libros. El tercer libro debía continuar la exposición histórico-crítica del segundo libro y «seguir el curso histórico hasta el estadio de las diversas ciencias y de la teoría del conocimiento, y juzgar y presentar los trabajos epistemológicos hasta hoy» (*GS,* I, xix). Dilthey realizó en parte este plan con sus grandes estudios sistemáticos de los años noventa, reunidos en el tomo II de sus *Gesammelte Schriften.*

El cuarto libro *(Fundamentación del conocimiento)* debía desarrollar en tres secciones («Los hechos de conciencia», «La percepción del mundo externo», «La percepción interior y la experiencia de la vida anímica») los fundamentos de una epistemología de la experiencia en las ciencias del espíritu. Dilthey sólo elaboró, sin llegar a publicarla, la primera sección. Se trata de una gran investigación de antropología del conocimiento perteneciente a los escritos póstumos publicados en el tomo XIX de los *Gesammelte Schriften,* y que se ha dado en llamar el «esbozo de Breslau» (XIX, 58-173). El objeto de la segunda sección lo trató Dilthey en su «tratado de la realidad», el célebre estudio *Contribución*

para responder a la pregunta por el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo y su derecho (1890) (V, 90-135). Para la tercera sección, en cambio, no tenemos más que algunos esquemas y fragmentos.

El libro quinto *(El pensar, sus leyes y sus formas)* debía contener la lógica, y el libro sexto *(El conocimiento de la realidad espiritual y la conexión de las ciencias del espíritu)* la metodología de estas ciencias. Mientras que sólo tenemos unos pocos fragmentos del libro sexto, Dilthey redactó para el libro quinto, aparte de otros textos menores, un extenso esbozo de una lógica epistemológica, publicado también por primera vez en el tomo XIX de los *Gesammelte Schriften,* («Vivir y conocer», 1892/1893 [*GS,* XIX, 333-388]), donde queda claro que los esbozos posteriores publicados póstumamente en el tomo VII de los *Gesammelte Schriften,* y que tratan de una teoría de las categorías para la filosofía de la vida (*«Las categorías de la vida»* [*GS,* VII, 228-245]), no documentan ningún desarrollo de la obra tardía, sino que se remontan a concepciones de principios de los años noventa, con lo que resulta que esta teoría «hermenéutica» de las categorías –para sorpresa de todos los especialistas– es un proyecto del «Dilthey medio», y no del último Dilthey.

En el centro del proyecto de la *Introducción* está el intento de una demarcación, asegurada epistemológicamente, entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, con la intención de asegurar la autonomía de las ciencias de la realidad histórico-social. Dilthey encuentra el punto de arranque para esta demarcación en la «vivencia de la autoconciencia» (*GS,* I, 8). Ahí se enfrenta al hombre «una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una facultad de someterlo todo al pensamiento, y resistir a todo lo que haya dentro de la libertad de su persona», esto es, «un mundo espiritual que actúa independientemente en él», un *«imperium in imperio»* –por decirlo en términos spinozianos– que le obliga a delimitar un «reino de la historia» fuera de la naturaleza.

La concepción básica de la filosofía del conocimiento que subyace a la *Introducción* es una «filosofía de la vida»; sus categorías fundamentales son el «hombre completo» y la «vida», el «vivir» y la «vivencia». La ciencia de la experiencia de la realidad espiritual se basa en la llamada «experiencia interna», o en la «vivencia interior» (*GS,* I, 9). A los hechos dados en la experiencia

interna se añade ahora el comprender (psicológico), que Dilthey, en el marco del proyecto de la *Introducción*, piensa estrictamente según el esquema del silogismo por analogía: bajo los procesos externos o los objetos se pone, a través de un proceso equiparable al silogismo por analogía, el material accesible por la experiencia interna (cfr. *GS*, I, 9). Este comprender, que se podría llamar «elemental del mundo de la vida» no cumple todavía ninguna función metodológica en sentido estricto, sino que lleva a cabo una tarea de constitución del objeto para las ciencias del espíritu; es decir, los objetos de estas ciencias se constituyen o «engendran», antes que nada, en el juego conjunto de experiencia interna (o vivencia) y comprender. Únicamente sobre la base de esta constitución de los objetos de la investigación de las ciencias del espíritu, ejecutada –y esto es esencial en Dilthey– sobre el fundamento de la práctica conjugada de la vida, mediada social e históricamente, pueden establecerse y formarse los métodos específicos de las ciencias del espíritu, esto es, el comprender técnico (la interpretación).

Esto determina también la función de la hermenéutica en la concepción que Dilthey tiene de una fundamentación de las ciencias del espíritu: la hermenéutica como técnica *(Kunstlehre)* del comprender debería encontrar su lugar –apenas expuesto– en el marco del sexto libro, dedicado a la metodología. Cuán poca importancia, sin embargo, le atribuía Dilthey a tal hermenéutica, puede verse por el hecho de que el «Dilthey medio», esto es, el Dilthey que trabajó durante años en su proyecto de la *Introducción*, y que trató en extensos estudios muchos problemas de ésta, apenas se dedicó a este tema. Para él tenían prioridad la filosofía del conocimiento y la lógica –cierto que ésta en menor medida–; hay muy pocos manuscritos de los años ochenta y noventa sobre cuestiones metodológicas, sólo fragmentos y esbozos incompletos.

Pero si bien falta una hermenéutica elaborada, sí hay razones, por otro lado, para hablar de una filosofía «hermenéutica» básica que soporte la fundamentación propiamente dicha. Según Dilthey, la diferencia decisiva entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza consiste en que los hechos *(Tatbestände)* en la sociedad nos son «comprensibles desde dentro». Es decir, podemos reproducirlos dentro de nosotros «sobre la base de la percepción de nuestros propios estados». Mientras que el mundo

social nos es familiar en virtud de la participación por la comprensión y la reproducción, la naturaleza sigue siendo necesariamente «muda» para nosotros (*GS*, I, 36). La sociedad es «nuestro mundo» *(ibídem)*, es un «mundo comprendido» dentro del cual nacemos y que prejuzga nuestras posibilidades de comprensión. Este «estar-ahí-dentro» en un mundo comprendido «desde siempre», transmitido por la vivencia, el comprender y la participación en la práctica social, se revela así como condición de la posibilidad de la constitución del objeto de las ciencias sociales. Ello significa: «Comprender» no es un «método» en este contexto teórico, sino que designa la referencia particular del hombre y, además, del sujeto de conocimiento de las ciencias sociales, al mundo histórico-social, de modo que sólo esa referencia revela elementalmente el dominio de objetos, el campo de investigación del trabajo de las ciencias del espíritu. Comprender es, por ende, una categoría casi transcendental, por así decirlo.

La «autorreflexión» *(Selbstbesinnung)* planeada por Dilthey, tal como él llamaba a su filosofía del conocimiento para desmarcarla de las empresas clásicas, intelectualistas y epistemológicas, tiene entonces la tarea de aclarar los conceptos guía de su proyecto fundacional, la experiencia interna y externa (los problemas de «la realidad del mundo interno» y de la «realidad del mundo externo») así como el comprender (la pregunta por la posibilidad de la comprensión de la vida anímica ajena), resolviendo las cuestiones epistemológicas ligadas a ello.

Dilthey entra en el problema de la «comprensión psicológica», sobre todo, en su «Tratado sobre la realidad» de 1890 y en las *Ideas* de 1894. También en este texto fundamental de una psicología descriptiva se hace claro que Dilthey no concibe primariamente el «comprender» como el «método» de la investigación en ciencias del espíritu, sino como el modo de la constitución del objeto. El fundamento de la psicología lo reconoce Dilthey en la vivencia de la propia conexión interna. Ésta funda la comprensión y hace posible revivir la conexión del mundo espiritual: al final de la conexión de la vida anímica, la comprensión desvela el alma ajena.

La experiencia interna (la vivencia) y el comprender son, según Dilthey, los procesos fundamentales en los que nos viene dado el mundo espiritual; ambos fundan la posibilidad de una ciencia de la experiencia de este mundo. Sólo en virtud de este desvelamiento

comprensivo elemental de sociedad e historia pueden llegar a formarse métodos diferenciados, entre los que está también la comprensión técnica (la interpretación). El proyecto de la *Introducción* queda caracterizado, por tanto, de un lado, por el primado de la vida y, de otro, por una concepción del comprender basada en el modelo del transponerse el sí-mismo dentro de algo exterior, pensada, según lo formula Dilthey en una ocasión, como un «reencontrarse del yo en el tú» (*GS,* VII, 192).

No deja de ser cierto que esta relación fundamental de vivir y comprender, a menudo caracterizada de psicologista, se modifica en la obra tardía incorporando un tercer elemento: la «expresión». Por «expresión» entiende Dilthey, no la expresión corporal, como la de los sentimientos, por ejemplo, sino el precipitado objetivo, u objetivado, de la vida espiritual, en documentos, por ejemplo, literarios, históricos o filosóficos. Este pensamiento venía ya preparándose en las *Ideas* (cfr. *GS,* V, 199 ss.), pero alcanza ahora, sobre todo en la *Estructuración,* una importancia fundamental para la última filosofía de las ciencias del espíritu de Dilthey. Pues con esta ampliación no sólo se relativiza el modelo de deducción por analogía, obligatorio hasta ahora, sino que, por el énfasis en el componente de la expresión, se hace posible volver la mirada hacia el aspecto, antes descuidado, del comprender hermenéutico, resultando así una nueva valoración del papel de la hermenéutica para la problemática de la fundamentación.

En la *Estructuración*, última gran elaboración de la filosofía de las ciencias del espíritu, que tampoco pasó de ser un fragmento, Dilthey enlaza directamente con el problema de la *Introducción*. También en este tratado, resultado de una reflexión, reiniciada a partir de 1904, sobre los problemas epistemológicos de las ciencias del espíritu, Dilthey se plantea la tarea de determinar el concepto (la «esencia») de las ciencias del espíritu, a fin de delimitar de un modo seguro y unívoco a este grupo de ciencias respecto a las naturales, sobre todo en el aspecto metodológico.

Ahora bien, Dilthey define las ciencias del espíritu como ciencias determinadas por la referencia al hecho de «la humanidad, o realidad socio-histórico-humana» (*GS,* VII, 81), y constituidas por el proceso del comprender. Su objeto de conocimiento es lo interno expresado en lo externo dado sensiblemente, pero que no debe ser malentendido como «psíquico», sino que mienta como «espiritual», como el espíritu de una época, por ejemplo, o de una obra

poética. Esto espiritual es la expresión objetiva del vivir humano, expresión que puede ser captada en el comprender. Así, el comprender no apunta primariamente a un interior psíquico, sino, antes bien, al sentido y el significado. De ahí que las ciencias del espíritu, según Dilthey, se basen esencialmente en una «conexión de vida, expresión y comprender» (*GS*, VII, 86; cfr. 87, 131 y 231).

Por esta posición fundamental del comprender en la tríada vivencia-expresión-comprender, la hermenéutica entra de modo inmediato en la problemática fundamental de las ciencias del espíritu: la fundamentación de las ciencias del espíritu alcanza en la hermenéutica su punto de partida, y la hermenéutica se convierte en sinónimo de la fundación lógica, epistemológica y metodológica que se pretendía para estas ciencias.

Frente a lo que suponía la antigua investigación sobre Dilthey (L. Landgrebe, O. F. Bollnow, entre otros), esta transformación que Dilthey lleva a cabo en la *Estructuración*, respecto al proyecto de la *Introducción*, no se debe a que en este punto –bajo la influencia de Husserl y Hegel– se haya llevado a cabo un «giro radical de psicología a hermenéutica» en la fundamentación de las ciencias del espíritu, de un temprano neokantismo a un tardío hegelianismo del «espíritu objetivo». Suponer algo así es ya falso por el simple hecho de que Dilthey, hasta sus últimos años, siguió aferrado a la psicología como ciencia fundamental de las ciencias del espíritu. Antes bien, es más adecuado hablar, en lo que se refiere a los textos sobre filosofía de las ciencias del espíritu surgidos después de 1900, de un giro en la mirada o de un cambio de acentos. En el centro de las reflexiones de Dilthey deja de estar la endopatía (el revivir) de la intención del autor, por ejemplo, para dejarle sitio a una concentración en la comprensión desveladora de estados de cosas significativos que poseen una estructura propia («espíritu», «sentido»), desligada ya de su autor. Este giro se hace ya visible en el *Surgimiento de la hermenéutica*, pero sólo se ejecuta de modo consecuente en la *Estructuración* y los textos de su entorno.

Además de esto, Dilthey reflexiona decididamente en su obra tardía sobre los fundamentos «hermenéuticos», el «suelo hermenéutico» de su programa fundacional, que apenas había sido tematizado en el marco de la *Introducción*. Por eso, en la obra tardía no se encuentra ningún «giro» propiamente dicho de la psicología a la hermenéutica en el sentido de una superación de la orientación anterior, sino que, antes bien, siguiendo la reciente in-

vestigación sobre Dilthey (F. Rodi, H. Johach) puede observarse un cambio de perspectiva en el sentido de una elaboración de las condiciones «hermenéuticas» del trabajo en las ciencias del espíritu, y de la estructura específica del comprender «hermenéutico» –condiciones y estructura que ya estaban en el trasfondo anterior, pero que nunca se habían tematizado de modo suficiente–. Con la obra tardía de Dilthey, por tanto, se hace transparente y efectivo el significado fundamental de la «hermenéutica» para su proyecto de una fundamentación; a la obra tardía le debe Dilthey sobre todo, pues, su fama como «hermeneuta».

4. Sobre la eficacia histórica de Dilthey y de la filosofía hermenéutica de la vida

El efecto de la filosofía de Dilthey, sobre todo de la última época de su vida, se produce primero en el círculo de sus discípulos más cercanos, particularmente Georg Misch, Hermann Nohl, Max Frischeisen-Köhler, Bernhardt Groethuysen y Eduard Spranger. El discípulo más importante de Dilthey en la segunda generación es Otto Friedrich von Bollnow, quien intentó sacar fruto de las ideas filosóficas de Dilthey en los campos de la filosofía y de la pedagogía. Dentro de un círculo más amplio de la Escuela de Dilthey quedan algunos filósofos famosos como Tehodor Litt, Hans Freyer y Erich Rothhacker, quien se propuso, entre otros proyectos, asumir y continuar el proyecto diltheyano de una «Introducción a las ciencias del espíritu». Fuera de la escuela de Dilthey, pero en estrecho contacto con ella, se sitúa Helmuth Plessner, cofundador de la Antropología filosófica, el cual estuvo muy influido por la filosofía de Dilthey y, mirando atrás, confesó una vez que había encontrado a través de Dilthey el camino a la Antropología filosófica.

El proyecto diltheyano de una psicología descriptiva, en substancia, una psicología «comprensiva», lo continuó sobre todo Spranger, pero encontró resonancia fuera de la Escuela de Dilthey, en Karl Jaspers, por ejemplo, conduciendo a la formación de una corriente de investigación propiamente dicha, conocida como psicología de la «comprensión» o de las «ciencias del espíritu».

Los motivos específicamente hermenéuticos de la obra tardía fueron recogidos, fuera de la Escuela de Dilthey, sobre todo por

Martin Heidegger, y los hizo efectivos, a través de su ontología fundamental, la propuesta de Hans-Georg Gadamer para una hermenéutica filosófica. De entre los discípulos de Dilthey, ha sido sobre todo Misch, la principal figura de la «Escuela Diltheyana de Gotinga», el que ha recibido los impulsos hermenéuticos de la última obra de Dilthey, fructificándolos en su ensayo de una «lógica hermenéutica». El proyecto de Misch de una lógica hermenéutica o de filosofía de la vida es esencialmente una filosofía del lenguaje que retiene la diferencia entre constataciones «puramente discursivas» y los que él llama «enunciados evocadores» (*evozierende Aussagen*), intentando elaborar el significado de esta diferencia para la lógica en sentido estricto (doctrina del concepto) y para la lógica y metodología de las ciencias del espíritu. Estas investigaciones de Misch, así como sus reflexiones sobre lo evocador en cuanto método específico de las ciencias del espíritu, las han continuado y prolongado sobre todo Otto Friedrich von Bollnow y Frithjof Rodi, quien ha elaborado algunas sugerencias de Misch para desarrollar una «epidigmática».

Aparte de esto, Bollnow vio muy pronto el logro esencial de Dilthey en su fundamentación de una hermenéutica filosófica, intentando sistematizarlo en una serie de trabajos.

Entre los elementos que han llegado a ser más efectivos en el filosofar hermenéutico y que pueden distinguirse ya en el pensamiento de Dilthey se cuenta su *credo* de entender la vida a partir de sí misma (*GS,* V, 4), esto es, revelar las estructuras de la vida sin recurrir a posiciones transcendentales. Forma parte de ello también su arranque de una teoría de las categorías de la filosofía de la vida, su punto de partida de la conexión vivida de la vida psíquica y la negación de que se pueda encontrar un punto arquimédico del conocimiento. Frente al intelectualismo, Dilthey propone en su «filosofía de la vida» el primado de la vida y su tesis de la irrebasabilidad (*Unhintergeherbarkeit*) de ésta; frente al supuesto de un sujeto «puro» del conocimiento, solitario y ahistórico, su intelección de la totalidad de la naturaleza humana, la historicidad y la sociabilidad del hombre cognoscitivo. Por eso, la teoría del conocimiento (intelectualista y ahistórica) pasa consecuentemente a transformarse en «autorreflexión» (*Selbstbesinnung*). Se le asigna la tarea de abordar los problemas del conocimiento sobre la base del teorema del «hombre completo», del ser humano como un ser

«volente-sintiente-representante», y de reflexionar sobre la conexión indisoluble del sujeto cognoscente con la esfera del «espíritu objetivo», en el que está «ya desde siempre», así como sobre las condiciones del conocimiento que se siguen de esta existencia en cuanto que lo es de un sujeto que se halla en el contexto del lenguaje y la historia.

Aunque no le fue dado a Dilthey realizar su proyecto de una fundamentación en su programa de una «crítica de la razón histórica», aunque dejó de elaborar la hermenéutica como técnica del comprender y de desarrollar reglas hermenéuticas concretas de la interpretación, se encuentran en su filosofía de la vida hermenéutico-histórica una serie de fecundos motivos que, precisamente hoy, despliegan su fuerza más estimulante y provocativa. La concepción de Dilthey, una –podría decirse– «crítica de la razón *hermenéutica*», no está todavía, ni mucho menos, agotada, como muestran su creciente actualidad y la viva apropiación que de él se hace.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Borre el libro una vez leído

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2508

La figura de Wilhelm Dilthey (1833-1911) se acrecienta con los años por encima de los límites que su propia influencia a lo largo del siglo xx le había marcado. Más allá de antiguos tópicos, los nuevos escritos póstumos que van saliendo a la luz, y las relecturas que el tiempo hace de él, muestran un pensador a la altura de nuestro tiempo: por entre las grietas de su dispersa obra se asoma una perspectiva unitaria y globalizadora del ser humano. Una filosofía que se esfuerza por pensar todas las dimensiones de la vida humana: la razón, la voluntad y el sentimiento; y que queda más allá de una mera contraposición entre ciencias naturales y ciencias humanas.

Desde este planteamiento, se abordan aquí dos escritos clásicos de Dilthey, textos fundacionales de la hermenéutica actual: *El surgimiento de la hermenéutica* y los *Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Se pretende una lectura, hermenéutica ella misma, que ponga a Dilthey en diálogo con los temas y los nombres de nuestros días, que él también contribuyó decisivamente a alumbrar.

Antonio Gómez Ramos es profesor de Filosofía del Lenguaje en la Universidad Carlos III.

Hans-Ulrich Lessing, reconocido especialista en la obra de Dilthey, es profesor de Filosofía en la Ruhr-Universität de Bochum. Ha sido editor (junto a Frijthof Rodi) de los decisivos *Gesammelte Schriften XX* de Dilthey, que han abierto nuevas perspectivas en el pensamiento del filósofo alemán, y de los *Texte zur Kritik der historischen Vernunft,* conocidos en España como *Crítica de la razón histórica* (1986).

ISBN 84-7090-361-6

Importado por:
ULISES
Librería
Andrés de Fuenzalida 48 Providencia
Fono: (02)2311013 - Fax: 3354797
E-mail: libreria@ulises.cl